

الدكتور محمد الهبي

الفكر الإسلامي في تطوره

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة - ت ٩٣٧٤٧٠

الدكتور محمد الهبي

الفكر الإسلامي في تطوره

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - جازين
القاهرة - ت : ٩٢٧٤٧٠

الطبعة الثانية

رجب سنة ١٤٠١ هـ - مايو سنة ١٩٨١ م

جميع الحقوق محفوظة

دار النضال للطباعة
٢٢ شارع سامى - ميدان لوطى
القاهرة - تليفون ٣٠٥٥٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

* ان بعض الذين يشتغلون بالفلسفة الاسلامية يرونها فقط في مجال ما
يتر عن الأفريق ، أو ما لثر عن الفلسفة الشرقية . وتبعاً لذلك يرون
الفكر الاسلامي هو ذلك الفكر الذي عالج قضايا الفكر الدخيل في العصر
الوسيط ، سواء بالملازمة بينه وبين مبادئ الاسلام ، أو برغضه كلياً
أو جزئياً .

وما عدا هذا الفكر للمسلمين يدخل في نطاق « الفكر الديني » : في مجال
الدفاع عن العقيدة ، أو مجال الفقه وتكييف أحداث الحياة الانسانية واعدادها
للتطبيع الاسلامي ، من طريق الاجتهاد .

ولكن هذه النظرة لتفكير المسلمين تقتصر عن ان توسع تاريخ الفكر
الاسلامي ، اذا ما عرف هذا الفكر من واقعته وأنه : الفكر الذي يحافظ على
قيمة الايمان بالاسلام ، وقيمة المبادئ التي جاءت بها رسالة الاسلام
للانسان في حياته الفردية أو في مجتمعه مع غيره .

فتد يرى هذا الفكر حرصه على بقاء هذه القيمة للايمان في : مواجهة
الفكر الدخيل ، وتحليل عناصره وتقييمها . وقد يرى هذا الحرص في :
الضعف عن « الضعف » الداخلي في اتجاه المسلمين وانحراف مذهبهم
ومدارسهم ، واختلاف احزابهم . والفكر الدخيل في وقت قد يكون له طابع
وهدف ، وفي وقت آخر لاحق قد يكون له طابع وهدف يختلف فيها عن
ذي قبل . والضعف الداخلي في اتجاه المسلمين ومذهبهم قد يكون لعوامل
معينة في زمن ، تأتي عوامل اخرى بديلة عنها في زمن آخر .

ولذا : فالفكر الاسلامي فكر مستمر لا يقف عند حكمة معينة من الزمن ،
ولا عند مفكرين معينين في جيل من الأجيال .

فان واجه الايمان بالاسلام الفكر الاغريقى والفكر الفارسى او الهندى
فى وقت ما بالأمس ، فانه يواجه فى وقت آخر بعده : الفكر العلمانى
الصليبي ، والفكر الاحادى الماركسى اليوم .

وان واجه هذا الايمان الضعف الداخلى الذى كان يتمثل فى الخصومة
المذهبية والطائفية بين المسلمين انفسهم ، فانه يواجه اليوم ضعفا داخليا
آخر يتمثل فى « تبعية » تتمثل فى خصومة مذهبية وطائفية كذلك ، ولكن
لغير المسلمين .. لأعداء الاسلام .

✽ ولذا فللفكر الاسلامى عهود ومراحل .. وفى كل عهد او فى كل مرحلة
أله قضايا وله رجال . وأى عهد وأية مرحلة تختلف عن عهد سابق أو عن
مرحلة أخرى قبلها .

وهذا الكتاب : « الفكر الاسلامى فى تطوره » قصد به القاء نظرة
على مراحل هذا الفكر ، واعطاء صورة لوجوده وامتداده الى اليوم الذى
نعيش فيه الآن .

وهو اذ يبرز فى بعض فصوله مواجهة التفكير لدى المسلمين للفكر الدخيل
على أمتهم ودينهم ، ويوضح فى بعض فصوله الأخرى مواجهة هذا التفكير
للضعف الداخلى الناشئ من الخصومة المذهبية الطائفية .

وبهذا وذاك يوصل حلقات التفكير عند المسلمين بعضها ببعض ، وان
اختلف موضوع التفكير وتعددت أو اختلفت العواجل التى تضطر وتدفع اليه .
وبهذا الوصل بين حلقات التفكير ينير هذا الكتاب الطريق لقارئ
الفكر الاسلامى ولدارسه أيضا ، نحو هدف الفكر الاسلامى منذ نشأته ،
ونحو عدم الوقوف بتاريخ هذا الفكر عند حقبة معينة من الزمن ، أو عند
مجموعة خاصة من المفكرين ، ينتسبون فى تفكيرهم الى موضوع خاص .

وبهذا الوصل كذلك اذا اعتبر الفكر الاسلامى فى لقائه أو فى مواجهته
للفكر الاغريقى ، وللفكر الفارسى والهندى ، على عهد العباسيين فلسفة
اسلامية ، فانه اليوم فى مواجهته للفكر الأوروبى العلمانى ، أو للفكر الآخر
الماركسى اللينينى يعتبر أيضا فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة .

كذلك — بهذا الوصل — اذ اعتبر نقد ابن تيمية في القرن السابع الهجرى ، والحركات الاسلامية الأخرى بعده التى تأثرت به ، لضعف المسلمين الناشئ عن الحزبية الفكرية ، والخصومة الطائفية والمذهبية ، فلسفة اسلامية ، فان نقد « التبعية » للغرب أو للشرق اليوم ، وللكتلة الاستعمارية الرأسمالية ، أو للكتلة الاستعمارية الماركسية الشيوعية ، يعتبر فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة . اذ هذه التبعية أيضا ضعف ناشئ عن تحزب فكرى وخصومة طائفية ومذهبية ، كذلك الضعف على عهد ابن تيمية .

وطالما كان الفكر الاسلامى — كما يحاول الكتاب أن يعرضه — هو فكرا للحفاظ على الايمان بالله والقيم الاسلامية . فتأييد هذا الحفاظ ، أو نقد ما يضعفه أو يواجهه فى تحد من أسباب ، هو فكر اسلامى : فى عهد مضى ، أو فى حاضر ، أو فى آت .

والله الموفق ، والمعين ، وعليه توكلت واليه انيب .

محمود البهى

مصر الجديدة فى ربيع الاول سنة ١٣٩٠هـ
مايو سنة ١٩٧٠م

تَمْهِيد

الفكر الاسلامى هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الاسلام
فى مصادره الأصلية : للقرآن ، والسنة الصحيحة :

١ — اما تفقها واستنباطا لأحكام دينية فى صلة الانسان بخالقه فى
العبادة ، أو فى صلة الانسان بالانسان فى المعاملات ، أو لمعالجة أحداث
حدثت ، لم تعرف بذاتها فى تاريخ الجماعة الاسلامية — على عهد الرسول
صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته رضوان الله عليهم — أو تبريرا لتصرفات
خاصة صدرت وتبت ، أو تصدر تحت تأثير عوامل أخرى .

٢ — واما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب ، وفكر (١)
أجنبية دخلت الجماعة الاسلامية من جانب آخر ، بغد أن قبلت هذه الفكر
كمصدر آخر للتوجيه .

٣ — أو دفاعا عن العقائد التى وردت فيه ، أو ردا لعقائد أخرى
منأوته لها ، حاولت أن تحتل منزلة فى الحياة الاسلامية العامة ، لسبب
أو لآخر .

... الى غير ذلك من الدوافع والأسباب التى تدعو الى اعمال الفكر فى
المحافظة على الطابع الاسلامى . كما يراد له أن يكون أو يبقى ذا صبغة
اسلامية .

وهذه المحاولات العقلية لم تبدو كظاهرة عامة فى الجماعة الاسلامية
لأولى أيام الدعوة الى الاسلام فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ،
ولا فى عهد الخلفاء الراشدين من أصحابه . بل شغل هذا الوقت ، أو
اشتغل فيه المسلمون بنشر الدعوة وتمكين الجماعة الاسلامية من الاستقرار ،
وأوساء الحياة الاسلامية فيها على مبادئ القرآن والحسنة الصحيحة :

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

تطبيق العملى لوصايا الاسلام ، وعدم الانفكاك عن الأسلوب الذى التزم به الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه فى تصرفاته .

ولكنها (أى هذه المحاولات) وضحت — كظاهرة عامة — يوم أن اخف ايمان المسلمين بالاسلام ، وشغلت الحياة الدنيا ركننا فسيحا فى قلوبهم ، واضطروا من أجل ذلك الى الملازمة بين اسلامهم كدين وعقيدة ، وبين تصرفاتهم فى هذه الحياة تبعا لمنزلة هذه الحياة الدنيا التى صارت اليها فى تقديرهم ، بعد أن كانت الدنيا كلها على هامش حياة السلف من قبلهم . . . بدت هذه الظاهرة فى الربع الأخير من القرن الأول الهجرى ، وأصبح منذئذ يؤرخ لفكر اسلامى ، ولاتجاهات فكرية اسلامية مختلفة .

ومنذ ذلك الوقت حتى الآن قطع الفكر الاسلامى مرحلتين . ونعيش الآن نحن فى الثالثة .

✽ قطع المرحلة الأولى : وهى مرحلة التكوين . وفيها تكونت اتجاهات الأساسية ، ومدارسه المختلفة :

فتكونت مذاهب العقيدة ،

ومذاهب الفقهاء ،

ومدارس الصوفية ،

ومدارس الفلسفة ،

ومذاهب التفسير للقرآن الكريم ،

كما تكونت واتسعت الفجوة بين الشيعة والسنة .

وترجع العوامل التى ساعدت على تكوين هذه الاتجاهات الفكرية جميعها الى :

أولا : الى تأثير الأحداث المحلية ، والانتقالات الداخلية . فقد عاون هذا العامل على تأسيس مذاهب العقيدة فى « الإمامة » . ورأينا رأيا

(١) للخوارج (بزعماء الأشعث بن قيس) ،

(ب) وللشيعة الزيدية والامامية ، والغلاة أو الاسماعيلية الباطنية .

(ج) وللمحايدين ، كعبد الله بن عمر ، وسعد بن أبي وقاص ،

(د) وللمرجئة ، كفيلان الدمشقي ،

ثم رأينا المدرسة الاعتزالية ،

والصفائية أو الأشعرية ،

.. كل واحدة منها تدلى برأيها في الإمامة ، كما تدلى بالرأي في

يقية المسائل الأصولية والاعتقادية .

وثانيا : إلى تسرب الفكر الأجنبي الوثني المصري (في الاسكندرية) .

والديني الشرقي : البوذي ، والبرهمي ، والزرادشتي ، والمائوي المسيحي .

واليهودي ، والفلسفي الاغريقي .

وهذا الأخير أحدث :

(١) المذاهب الفلسفية ، التي منها :

١. — الاتجاه الفلسفي لما بعد الطبيعة ، وهو الذي يمثله ابن سينا

في المشرق ، وابن رشد في المغرب .

٢. — والاتجاه الفلسفي الطبيعي ، الذي يمثله أبو بكر الرازي .

٣. — والاتجاه الفلسفي الاثراقي الذي يمثله السهروردي المقتول .

(ب) ... كما ساعد على نشأة :

١. — التصوف الزهدي ، الذي يمثله الحارث المحاسبي .

٢. — والتصوف الفلسفي ، الذي يمثله الغزالي .

٣. — والتصوف الهندي المسيحي الانطاطوني الحديث ، الذي يمثله

ابن عربي . وابن سبعين ، والحلاج .

وثالثا : التي مواجهة أحداث الحياة ، وتطور المجتمع الاسلامي :

من مجتمع بسيط الى مجتمع حضاري مركب ،

ومن سياسي محلي الى سياسي عالمي أو دولي .

وهذا العامل كون مدارس للفقه المختلفة التي تتوزع : بين أصحاب الحديث ، وهم أهل الحجاز :

- ١ — أصحاب مالك بن أنس .
 - ٢ — وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي .
 - ٣ — وأصحاب سفيان الثوري .
 - ٤ — وأصحاب أحمد بن حنبل .
 - ٥ — وأصحاب داود بن علي بن الأصفهاني الظاهري .
- وهؤلاء جميعا يقدمون الخبر عن الرسول عليه الصلاة والسلام على القياس الجلي والخفى . ويروى عن الشافعي قوله :
- « اذا وجدتم لى مذهبا ، ووجدتم خبرا على خلاف مذهبي ، فاعلموا : أن مذهبي ذلك الخبر » .

... وأصحاب الرأي ، وهم أهل العراق ، أصحاب أبي حنيفة النعمان ابن ثابت .

وهؤلاء ربما يقدمون القياس الجلي على أخبار الآحاد التي تنسب إليه عليه الصلاة والسلام ، اذ يروى عن أبي حنيفة قوله :

« علمنا هذا رأى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك ، فله مارأى ولنا مارأيناه » .

وتفاعل الفكر الاسلامي مع أحداث الحياة الانسانية في الجماعة الاسلامية قانون عام تخضع له أية جماعة انسانية ، كما يخضع له الفرد نفسه :

فيما وقع فيها من خلاف حول الرئاسة العامة للدولة ، وما تسرب اليها من فكر (١) انسانية ، وتعاليم دينية دخيلة — يقع ويتسرب مع أية جماعة انسانية ، متى توافرت الظروف التي تساعد على وقوع ذلك .

وتطور الحياة نفسها من بسطة الى معقدة ، ومن محدودة الجوانب.

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

إلى كثرة الجوانب — مبدأ يقضى به التوسع والخروج عن عزلة الحياة الضيقة لآية جماعة نمت وتزايدت .

والعامل الأول من هذه العوامل الثلاثة المجددة للفكر الإسلامى فى المرحلة الأولى — وهو تأثير الأحداث المحلية والانقلابات الداخلية — ان كان صاحب اثر سلبى على وحدة الجماعة الإسلامية ، ومال بالجلد العقلى الى خصومة انحرف فيها طرفا الخصومة عن حد الاعتدال ، وعن مقاييس المنطق الإنسانى ، والمعايير السليمة الواضحة للدين والتدين . . فان العامل الثانى ، وهو تسرب الفكر الأجنبية الدينية والفلسفية ، قد اظهر فى وضوح قبول الإسلام لتحدى هذه الفكر ، ولم تستطع ان تفرض عليه توجيهها الخاص .

والعمل العقلى الفلسفى للمسلمين يبرهن :

اما على هضم الإسلام لهذه الفكرة وادخالها فى محيط تعاليمه .
واما على وهنها (أى وهن هذه الفكر) وعدم استطاعتها الوقوف أمام اختبار العقل الصحيح .

وهذا يدل من جانب آخر على : أن الإسلام يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية انسانية دون أن يخشى عليه ، طالما وجد من المنقسين اليه من يستطيع فهمه فى أصوله وغاياته .

وكذلك الشأن بالنسبة للعامل الثالث ، وهو مواجهة أحداث الحياة وتطور المجتمع الإسلامى ، فان تفاعل الإسلام مع هذا العامل كان تفاعلا خصباً منتجا . وبرهن على مرونة الإسلام فى مبادئه بفضل الاجتهاد ، وعلى سعة استيعابه للمستجد من مشاكل الحياة :

فالفقه الإسلامى تدل كثرة مذاهبه ومدارسه على سعة محاولة لتكييف الأحداث من وجهة نظر الإسلام .

والخلاف الذى بينها فى اعتبار بعض أصول التفقه والمراجع التى ترد إليها أحكام الحوادث ، لم يكن إلا خلافا ناشئا عن رغبة المختلفين فى ضرورة الحرص على بقاء الجماعة الإسلامية أخذة بالإسلام فى منهاج حياتها اليومية :

فتقديم الخبر والرواية على القياس ،

أو تقديم القياس على خبر الآحاد — وهو الخلاف الذي بين أهل الحديث وأصحاب الرأي في المدارس الفقهية — بهدف من الطرفين المخطئين في التقدير على هذا النحو إلى عدم اهتلات حدث من الأحداث من أن تكون له صبغة اسلامية .

فخبر الآحاد — لأنه آحاد — لايزيد في تيمته الحجية في واقع الامر على قيمة الحاق امر لم ينص على حكمه بأمر آخر نص على حكمه في الكتاب أو السنة الصحيحة المعتمدة ، وهو مفاد القياس .

كما يدل استيعاب جوانب الحياة المختلفة على مدى تفاعل الاسلام مع مبدأ تطور الجماعة الاسلامية كجماعة انسانية :

فلم يقف عند حد تحديد شأن عبادة المخلوق لخالقه ، والكيفية التي تؤدي بها هذه العبادة . بل تجاوز ذلك :

إلى علاقة الأفراد بعضهم ببعض كرمية ،

وعلاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع ،

وعلاقته بهم كإخوان له في الاسلام ،

ثم علاقة الجماعة الاسلامية في الاسلام في جعلتها بجماعة أخرى أجهلية لاتدين بالاسلام .

واستطاع المجتهد الأول — وأصحاب المذاهب الفقهية ، أن يوجهوا أنواعا متعددة من الفقه ،

وأصبحوا يعرضون في ندواتهم وتوالييفهم :

لفقه العبادة ،

بجانب فقه العقود ،

وفقه التجارة والاقتصاد ،

وفقه الأسرة ،

وفقه التركات وتوزيعها ،

وفقه البعقيات ،

وفقه الظروف الاستثنائية أو فقه المصالح المرسله ،

وفقه الحرب والأسر ،

وفقه الهجوم والدفاع ، وهو فقه الجهاد .

كما تعرضوا لتصنيف بعض النظم الاجتماعية السابقة على الإسلام :
كنظام الرق ،

أو لتقييدها : كنظام الزوجية .

... وهكذا في هذه المرحلة نجد تفكير المسلمين قد تفاعل مع الحياة
التي يعيشون فيها ، ونجد المسلمين قد صاغوا جوانب حياتهم المختلفة
بصياغة إسلامية ، مع سلبية في بعض هذه الجوانب ، وإيجابية واضحة
في البعض الآخر . شأن كل جماعة إنسانية في تبلور حياتها من مبدأ ، أو
فكرة ، أو عقيدة ارتضتها لنفسها كأساس في التوجيه بها .

* وقطع الفكر الإسلامى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة إعادة بناء المجتمع
الإسلامى .

وفي هذه المرحلة :

استخلصت أسباب الضعف ، وعوامل تهزيق الوحدة الإسلامية .

كما حددت من جانب آخر عوامل التقريب ، وإعادة التماسك من جديد .

وترجع عوامل اضمحلال الفكر الإسلامى في هذه المرحلة التى دفعت
الى التفكير في إعادة البناء من جديد :

أولا : الى الأثر السلبى لمذاهب الفكر الإسلامى في المرحلة السابقة .

هذا الأثر الذى جاء :

نتيجة لحال الانحدار نحو الضعف الذهني ،

والتعصب في غير احتياط ،

والانراط في التقليد والغاء الشخصية الانسانية المتأخرة ،

والجنوح بتعاليم الاسلام الى ما هو بعيد عن الاسلام .

وثانيا : الى اثر الاعتداء الذي قام به التتار من الشرق ، والى غزاة

الصليبيين من الغرب .

اما العوامل التي رآها أصحاب الدعوة الى اعادة بناء المجتمع الاسلامي

فانها ترجع :

اولا : الى اضعاف التعصب لمذاهب المرحلة السابقة ومدارسها المتنوعة .

وثانيا : الى فصل ماليس باسلام مما هو اسلام ، عن طريق الرجوع

الى القرآن والسنة الصحيحة ، واعتبارهما اساسا للرأى في ذلك ، وفي

طبع احداث الحياة بطابع اسلامي .

وهذا العامل الثاني يستدعى :

اضعاف « التقليد » من جهة ،

والدعوة الى « الاجتهاد » من جهة أخرى

وقد حمل لواء الحركة الفكرية في هذه المرحلة الثانية :

١ — محمد بن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية .

٢ — ومحمد بن عبد الوهاب ، كمقدر لحركة ابن تيمية وحريص على

صيانتها .

٣ — ومحمد بن علي السنوسي الكبير ، كداعية الى الرجوع الى

القرآن والسنة ، وتخليص الفكر الاسلامي من مظاهر ضعفه وركوده .

٤ — وعثمان بن محمد بن فويي (١٢٣٢هـ — ١٨١٧م) الداعي الى

مسبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة في غرب افريقيا .

* أما المرحلة التي لم يزل الفكر الإسلامى يعيش فيها حتى الآن : في تحد وصراع ، فهي :

تلك المرحلة التي ظهر فيها الاستعمار الغربى والاستعمار الشرقى . ويحاولان السيطرة على توجيه المسلمين فيها .

وفي هذه المرحلة الراهنة الحرجة يتجه الفكر الإسلامى مرة الى تأييد الاستعمار ، أو على الأقل يتجه الى الولاء له .

وبدا هذا الاتجاه في بحوث بعض زعماء « الإصلاح » في الهند ، وفي مقدمتهم السيد أحمد خان .

كما بدا في نشأة بعض المذاهب الدينية الجديدة داخل الجماعة الإسلامية . كمذهب الأحمدية الذي تفرع عنه فيها بعد مايسى « بالقاديانية » . وبالإضافة الى هذا وذاك بدا هذا الاتجاه كذلك :

في دراسة المستشرقين للإسلام ، وتصدير هذه الدراسة الى المسلمين . وتقديمها اليهم في صورة بحوث أو في صورة توجيه جامعى ، أو تنوير عام .

كما بدا في استجلاب الفكر الماركسى اللينينى ، و « الماوى » وتقريبه الى الإسلام باسم الثورة الاجتماعية و « التقدينية » نحو : ديكتاتورية الطبقة العاملة العالمية .

واتجه الفكر الإسلامى مرة أخرى في هذه المرحلة الى مقاومة الاستعمار الغربى والشرقى ، ومقاومة تلك المذاهب والبحوث الفكرية الإسلامية التي خلقتها لمعاونته في تمكين سلطاته في رقعة البلاد الإسلامية .

وبدا هذا الاتجاه في حركة جمال الدين الأفغانى .

ثم في حركة الشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية بعده .

ثم في دعاة آخرين بعدهما — كاتبال وغيره — لتوضيح خطر الاتجاهين على الإسلام والمجتمعات الإسلامية .

منذ بداية القرن العشرين أخذ التفكير الاسلامى اما :

طابع « التجديد » ،

او طابع الاصلاح الدينى .

دون ان تكون للحركة « التجديدية الفكرية » الآن صلة مباشرة بمعاونة الاستعمار ، على نحو ماكان الاتجاه الفكرى الذى قام طول نصف القرن الاخير بمساندة الاستعمار وطبع نفسه بطابع « التجديد » او « الاصلاح » . وهو اتجاه السيد احمد خان ، ومذهب الاحمدية فى الهند .

فقد قام كلاهما لخدمة الاستعمار ، ولكنه غطى هذا الهدف باسم التجديد والاصلاح .

ومع كون حركة التجديد فى الفكر الاسلامى فى هذا القرن العشرين لم تكن باملاء الاستعمار الغربى مباشرة ، غايتها مع الاسف الشديد تعاونه على ازدياد نفوذه لانها ترديد اما للفكر الغربى ونظرته الى الاسلام ، او للفكر الغربى الطبيعى ونظرته المادية فى الحياة .

وبذلك تعتبر (هذه الحركة التجديدية) من حيث الأثر السلبى على « القيم الاسلامية » استمرار لاتجاه معاونة الاستعمار المكثوفة فى القرن الماضى ،

بل كانت فى سلبيتها أشد وأقسى على هذه القيم ، لانه لم يتصل بها اتهام معاونة الغرب المستعمر ، كما صاحب هذا الاتهام حركة التجديد الماضىة .

ودراسة الفكر الاسلامى فى هذه المراحل الثلاث تعنى قبل كل شىء بيان العوامل الايجابية ، والاخرى السلبية ، التى لها اثر مباشر اما فى قوة المسلمين ودفعهم الى الأمام ، او فى ضعف المسلمين وتهميق كطفهم ، وابعادهم عن سيادة انفسهم على انفسهم .

الفصل الأول

تقييم الفكر الإسلامى في مرحلته الأولى

في جانب الفقه :

١ - ان الفكر الإسلامى في جانب التفقه يدل على قدرة وبراعة عقلية ، ويدل ايضا على أصالة في الفهم ورجاحة في الوزن ، وعلى خطوات فسيحة في البناء .

ولو لم يصر التفقه الى تعصب ، ولو لم تصل تلك الأصالة في الفهم الى تقليد جارف — لما وقفت حركة البناء الفقهية ، ولما وقعت بعد هذا الوقوف تلك الانفصالية ، في حياة المسلم : بين سلوك يأخذ مجراه تحت تأثير ظروف الحياة نفسها ، وبين الإسلام الذى تجسدت روائده بحيث لم تعد تسير مع السلوك جنباً الى جنب ، أو بحيث لم تعد تمنح الانسان المسلم المساعدة في التوجيه في سلوكه وفي طبع هذا السلوك بطابع اسلامى .

هذه « الانفصالية » دعت بعض علماء المسلمين الى أن يطلبوا الى المسلمين العودة الى اوضاع الحياة قبل هذه الانفصالية والوقوف عندها ، وبذلك تنقطع صلتهم بقوانين الحياة في التطور وفي البقاء للأصلح في ملاعته نفسه مع أحداث الحياة .

وهؤلاء هم الذين يصفون الجديد بأنه « بدعة » . وهذا خلف ، وضد حياة الانسان نفسه .

بينما هذه الانفصالية ذاتها دعت بعض مؤرخى الأجانب للحكم على الفقه الإسلامى بالافلاس ، أو بالتأزم . وكلاهما دليل على أن امكانياته محدودة ،

وانها انتهت ، واستنفدت عند حد معين في تاريخ الجماعة الاسلامية ، ولم تستطع بعد هذا الحد المعين الآن ان تقدم المعنوية الضرورية .

هذا وذاك في حين : ان نفرا ثالثا من علماء المسلمين لم ير واحدا من الرايين السابقين ، بل يرى ان هذه « الانفصالية » التي وقعت منشؤها : طفيان التعصب للمذاهب ، وعدم الانفكاك عن التبعية المطلقة . فحال هذا الطفيان دون اتخاذ موقف حر يعود بالاسلام الى مرونته . وبذا يمكن له ان يستوعب الجديد من الاحداث ، ويمكن له ان يستمر كذلك في تقديم المعونة التي كان يقدمها فيما مضى ، يوم ان كان هناك مهقف حر او ما يسمى « بالاجتهاد » .

... وهذا نفر الثالث هو صاحب التفكير الاسلامى في مرحلته الثانية وهى مرحلة اعادة بناء المجتمع من جديد .

* * *

في جانب التفكير :

٢ — اما الفكر الاسلامى في جانب التفكير فيقوم على انه فكر حاك ومردد للفكر الدخيلة ، وبالأخص الاغريقية منها ، دون ان يقدم جديدا ، او حتى دون ان يهضمه .

وبما هذه المعارضة للفكر الاغريقى التى يتزعمها الغزالى الا آية على أن العقلية الاسلامية لم تفهم صنعة العقل الآرى ، ممثلا في التراث الفكرى اليونانى .

وهذا الرأى ينادى به بعض علماء الغرب من المستشرقين في نقدهم للفلسفة الاسلامية .

ولكن في واقع الأمر : عدم بناء الفكر الاسلامى جديدا في الفلسفة الاغريقية الالهية ، أى عدم اضافته حلقات الى ما خلفه الاغريق فيها : لا يعود الى وقف العقلية الاسلامية عند حد الحكاية والتقليد دون الأصالة والبناء .

كما لا يرجع الى عدم هضم هذا التراث الفكرى ،

بل يرجع الى أنه قد تكشف لهذه العقلية الاسلامية بعد الدراسة أن
هناك فجوة بين بعض فكر هذا التراث وبين مبادئ الاسلام .

فالذين احتضنوا هذا الفكر من المسلمين استفادوا صنعتهم العقلية في
التوفيق والملاءمة بين الجانبين ،

والذين رفضوه منهم قصروا تفكيرهم على اظهار نقائصه وبيان بطلانه
من وجهة المقاييس العقلية في المرتبة الأولى ، ثم من وجهة الاسلام في المرتبة
الثانية .

فكتاب : « مقاصد الفلسفة » للغزالي الذي يجعله تمهيدا لكتابه :
« تهافت الفلاسفة » . . يوضح في غير لبس : مدى فهم الغزالي للفكر
الاغريقي ، ثم مدى فهمه ايضا لعملية التوفيق التي قام بها المسلمون .

فمناقض الفكر الاغريقي في كثير من آرائه لبعض تعاليم الاسلام وجهت
العقلليات الاسلامية وجهة أخرى ، غير وجهة البناء والاضافة . وهي وجهة
التوفيق ، أو النقد .

ولو أن العقلية الاسلامية لا تملك استطاعة التفكير الفلسفي لما كان لها
انتاج يؤثر : سواء في عملية التوفيق ، أو في عملية النقد . فكلتاها مهلتان
تدلان على العقل الذي يباشرهما عقل فلسفي يستطيع البناء ، ان دعت
ظروف الفكر الى البناء .

ويؤيد ذلك : أن العقل الاسلامي نفسه في مجال آخر غير مجال
« الميتافيزيقا » والالهيات ، وهو مجال الرياضة والطبيعة — استطاع أن
يكون عقلا بنائيا ومنتجا أصيلا .

لأنه في هذا المجال الآخر لم يجد الحرج الذي وجدته في المجال الالهي .
وهو الحرج الناشئ عن القيمة الذاتية للتعاليم الاسلامية ، التي ادركها
وبرهن على صحتها قبل نقل الفكر الدخيل الاغريقي الى اللغة العربية .

فكان من الطبيعي أن يفهم الفكر الدخيل في ضوء تلك القيمة الذاتية

للتعاليم الاسلامية ، وكان من الطبيعي كذلك قبل البناء في الفكر الفلسفي
الدخيل : أن يوفق ، أو ينقد هذا الفكر ، عندما تبدو معارضته لشيء التزمه
عقلا قبل ذلك ، وهو تعاليم الاسلام .

ويقول WILHELM DILTHEY في : كتابه Gesammelte Schriften
(في الجزء الأول صفحة ٢٩٢ — طبع لبيتسج سنة ١٩٣٣) :

« وقد استخدم المسلمون المصطلحات الفلسفية اليونانية في علم الكلام ،
واستخدموها في تنظيمه المنطق القديم وعلم المقولات . وقد تركز محيط
الأفكار حول التصورات الدينية وجذبت نحوها نتفا من العلم اليوناني
وأخضعتها لها .

وقد تغير الأمر لما اكتشف العرب — كمركز ثان للعمل العقلي —
علوم اليونان الطبيعية ، وابتدأوا يبنون حولها دائرة من المعارف الطبيعية .

وقد أثرت حركة ترجمة العلوم الطبيعية الى العربية في الاستمرار في
بناء العلوم الواقعية التي نشأت في مدرسة الاسكندرية ، وحافظت هذه
المدرسة على عدم الخلط فيها ، كما كانت ..

والغرب مدين للعرب بدور الوساطة في نقل نظام الأرقام الهندية ،
وفي توسيع نظام الجبر اليوناني » (ص ٢٩٣ — ٢٩٤) .

« وبلا شك قد هياوا الأوامر بتقدمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعي
الحديث :

فتوسعوا في الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية .

وأوجدوا عدة مستحضرات كيميائية .

كما تقدموا في الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمي .

« ومايقوله « ديلتاي » هنا يؤكد مآزينا إليه ، من أن : عدم بناء الفكر
الاسلامي في الجانب الالهي في الفلسفة الاغريقية يرجع الى التباين بينها

وبين تعاليم الاسلام ، وليس الى ضعف العقلية الاسلامية وعدم استطاعتها
التفلسف .

على أن هناك شيئا آخر وراء البناء أو وراء عدم البناء ، من العقل
الإسلامي ، في جانب الفكر الاغريقي ، هو :

أن تفلسف المسلمين في الجانب الالهى الاغريقى الذى انحصر في التوفيق
والملائمة بين آراء الاغريق من جانب وتعاليم الاسلام من جانب آخر ،
لم يفد الاسلام كدين ، كما لم يترك العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى
على حقيقته .

... لم يفد الاسلام كدين ، لأن : معتقدات الدين في جانب الله سبحانه
وتعالى ، بشرحها شرحا فلسفيا اغريقيا أو بإمالة الفكر الاغريقى نحوها
ومحاولة صهر الطرفين في وحدة واحدة . . عقدت هذه المعتقدات ، واضحى
فهمها بعد التعقيد أو بعد تفلسف العقيدة ، وقفنا على طبقة من الناس
لخاصة ، وهى طبقة العقلين الذين دربوا ذهنهم تدريبا خاصا على فهم
المشاكل الفلسفية الالهية القديمة ومشاكل القرون الوسطى :

ولم تترك هذه الملائمة العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى على
حقيقته . لأنه صبغه ، بعد التفلسف القائم على التوفيق ، بصبغة دينية ،
منحته نوعا من القداسة تحول دون نقده ورؤيته كما هو . كما أضافت
اليه عناصر دينية أخرى ليس من السهل فصل بعضها عن بعض .

وبذلك بقى هذا الفكر فترة من الزمن يردد على هذا النحو من
الاستبناك .

في جانب التصوف :

٣ - أما التصوف الاسلامى فقد نال نوعه المتأخر استحسان الغرب من
جانب ، وسخط المسلمين عليه من جانب آخر .

كان التصوف زهدا . فأصبح ضربا من ضروب الفلسفة . ثم مال الى
« وحدة » البراهمية و « حلول » المسيحية .

وهذا المأل الذي آل اليه هو موضع الاختلاف في التقدير ، بين الاستحسان والتجريح .

أما استحسان علماء الغرب له لأنه يميل بالاسلام نحو المسيحية .
فيمتد الاسلام عن مجال الحياة العامة . ويقصره على الدربة النفسية وما يسمى بالصفاء الروحي للفرد . فوق أنه يقرب الله بفكرة الحلول الى الانسان على نحو تأليه عيسى المسيح وجعله طبيعة مزدوجة ، الهية الباطن ، وانسانية الظاهر .

وهذا ما ينشده الغرب وبيتيه من الدين . اذ الدين في نظره يعالج نفس الفرد ويضع امامه المثل الأعلى للاقتراب منه .

هكذا يشرح الدين في نظر الغرب اقتباسا من وضع المسيحية .

أما المسلمون فيرون أن فكرة الحلول تنقض رسالة الاسلام في وحدة الله وتنزيهه عن الحق وصفاته . وهي لكونها تستتبع فكرة « التناسخ » تجعل من الله موجودا منتقلا . وذلك يتنافى مع بعض صفاته تعالى كالبقاء والقيام بالنفس ،

فالمسلمون يرون الصوفية المتأخرة ضربا من تحريف الاسلام الى المسيحية المحرفة ، وهي مسيحية الحلولية .

في السياسة ونظام الحكم :

{ — أما تفكير المسلمين فيما يتصل بالامامة أو الرئاسة في الجماعة الاسلامية ففضلا عن كونه اتجه الى اتجاهين متقابلين تماما ، مما ينبىء عن أن العاطفة الانسانية كان لها اثر كبير في تبلور الاتجاهين ، فإنه صار :

الى انحراف واضح ، في اتجاه ،

والى قسوة مرة واضحة في الاتجاه الآخر .

أما الانحراف فقد صاحب الاتجاه الذي يرى وجوب حصر الامامة في عائلة خاصة . فقد صار هذا الاتجاه — لا الى القول « بعصمة » الامام فقط مما يجعل الامام في منزلة الرسول وفوق مستوى الانسان العادى —

بل الى اعتقاد ان روح الله تحل في الامام ، وأن روح الله تنتقل من امام
أختفى الى امام وجد وانبثق .

وهذا هو منطق : الحلول ، والتناسخ . بل صار الأمر أشد انحرافا
حيث يجعل الامام الحق المطلق في الرأي الذي يستفتى فيه . ويعتقد بعد
ذلك من أتباعه بأن رايه حجة ، لاتقل عن حجة القرآن نفسه .

وأما القسوة فقد صاحبت الاتجاه المقابل الذي لايجب حصر الامة
في بيت معين . بل تكون حيث يوجد خيار المسلمين ، فقها وتدينا وخدمة
للالسلام والمسلمين .

فقد قسا أصحاب هذا الاتجاه في الحكم على أصحاب الاتجاه السابق ،
حتى على أولئك منهم — وهم الكثرة الغالبة — الذين لم يصيروا الى
نفس المصير الذي صارت اليه قلة منهم . وهم المسلمون : بغلاة الشيعة ،
أو بمطرفي التشيع .

والقسوة في الحكم صورة عامة على أصحاب الاتجاه وفيهم المعتزلة ،
أدت الى فجوة كبيرة في الجماعة الاسلامية بحيث أصبح العداء بين
الطرفين تقليدا ومذهبا .

وبذلك كاد الاسلام ينقسم الى قسمين ، أو الى « دينين » :

دين « السنة »

ودين « الشيعة » .

والسنة هم اعداء الشيعة .

والشيعة هم أعداء السنة .

وهذا غلو من الطرفين : فليس أهل السنة هم أرباب مذهب معين ،
بل هم أهل « الحق » . والحق ليس دائما في طرف . وبذلك ، قد يكون
الشيعة من أهل السنة على هذا الأساس . كما قد يكون من يعرف بالسني
تقليدا بعيدا عن الحق في غير موضع مما رأى .

يقول ابن القيم الجوزية في كتابه شفاء العليل (١) :

وأهل السنة ، وحزب الرسول ، وعسكر الإيمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء .. لا مع الأشاعرة ، أو الرافضة ، أو غيرها — بل هم مع هؤلاء غيما أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء غيما أصابوا فيه . فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه ، وهم براء من باطلهم .

فمذهبهم (أى مذهب أهل السنة) جمع « حق » الطوائف ، بعضه الى بعض ، والقول به ، ونصره وموالاة أهله من ذلك الوجه . ونفى باطل كل طائفة من الطوائف ، وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه .

فهم حكام بين الطوائف . ولا يقابلون بدعة ببدعة . ولا يردون باطلا بباطل . ولا يحملهم شتان قوم على ألا يعدلوا فيهم . بل يقولون فيهم الحق ، ويحكمون في مقالاتهم بالعدل والله سبحانه أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف ، فقال :

« فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم » (٢) .

ان الخلاف حول الإمامة أو حول نظام الحكم والرياسة في الدولة نشأ شخصيا وارتبط في اذهان المتخاصمين والمختلفين بشخص معين أو أشخاص معينين . وانتهى أمره الى الامعان في الارتباط بالشخص .

فشخص الخليفة قبل « على » كان محل خلاف في التقدير والأحقية . و « على » وسلسلته في النسب كانت محل خلاف في التقدير والأحقية .

... بينما الاسلام تركزت رسالته الاولى في دفع المؤمنين به نحو تجاوز الأشخاص الى المبادئ والسمو بهم من النظرة الى الكائنات المحسوسة الى النظرة الى الله وحده ، الذى « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (٣) .

(٢) الشورى : ١٥

(١) طبع الخانجي ص ٥١

(٣) الأنعام : ١٠٣

ان هذا الخلاف وما انتهى اليه كاد أن يرجع المسلمين الى عهد الوثنية التي حاربها الاسلام أشد محاربة . والوثنية من شأنها أن تفرق بين عابدي الوثن . لأنه غير محدود ، وغير محصور ، بل مايؤله الوثنيون كثير متعدد بالشخص وبالمكان .

فمسير هذا الخلاف ،

وكذلك ما انتهى اليه أمر الفقه الاسلامي من عصبية ممقوتة ، وانصراف من مصدر الاسلام نفسه وهو القرآن الكريم ،

وتركيز التقدير والتقدير للمؤلفين وللمؤلفات دون المبادئ والتعاليم القدسية كما احتواها كتاب الله ،

ثم ما أتى به الفكر الفلسفي من تعقيد في العقيدة ،

وما أتت به الصوفية المتأخرة من تحريف وتحويل الاسلام الى مسيحية بوذية ،

... كل هذا ، فضلا عن انه فرق المسلمين الى شيع وأحزاب ، وندوات ومجالس ، آل بالاسلام الى نحو لم تأت به الرسالة الالهية ، وحول غايته الى غاية أخرى .

فبعد أن كانت غايته :

جمع الكلمة وقوة المؤمنين ،

ودفع السير قدما في الحياة ،

... أصبحت غايته : ما آل اليه :

من تفريق الكلمة وضعف المؤمنين به ،

ودفع الى الركود والاستذلال والاستجداء من أجل العيش في الحياة ، وأصبحت رسالة المسلمين : أن يعيشوا على أي وضع ، بدل أن كانت رسالتهم جهادا في سبيل الله ، وهو سبيل الحق وخير الانسانية :

وبهذا المسير تمهد الجو لظهور فترة أخرى من فترات التفكير الاسلامي .

ولابد أن تكون فترة مغيرة للفترة الماضية :

في طابعها ،

وبواعثها ،

وغايتها .

وعلى أثر هذا نشأت فترة التفكير لاعادة بناء المجتمع الاسلامى ، ورده
الى وحدته وقوته .



الفصل الثاني

إعادة بناء المجتمع الإسلامي

تمهيد :

إذا كان الفتح الإسلامي قد انتهى بانتهاء القرن الأول الهجري — واستقرت بذلك الإمبراطورية الإسلامية في الشرق والغرب — فمنهاية القرن الثالث الهجري تعتبر النهاية الزمنية لاستقرار الفكر الإسلامي وتكامله . على معنى أن كل الاتجاهات الفكرية ، ومدارس الرأي المختلفة في : الفقه ، والعقيدة ، والتصوف ، قد وضحت وتميز بعضها عن بعض ، وعرف لها أنصارها واتباعها ، ورسمت لها خطوط الجدل والنقاش ، وأصول الاستنباط ، ومناهج الشرح والتوفيق . . الى غير ذلك مما يتصل بتحديد الفكر في مصادره ، وفي أهدافه ، وفي طريق سيره من : بدايته الى بلوغ غايته .

أما الثلاثة القرون التي تبعت هذه القرون الثلاثة الأولى فقد كانت المسرح الزمني للكفاح العقلي ، والخصومة الجدلية بين تلك الاتجاهات الفكرية ، التي تم بروزها ، واكتملت معالمها في الحقبة السابقة . ثم كانت من جانب آخر بالاضافة الى كونها مسرحا لهذه الخصومة الذهنية ، مسرحا أيضا للصنعة العقلية المذهبية . أي لتلك الصنعة التي لا تتعدى في موضوعها وفي منهجها غاية المذهب والاتجاه الخاص الماثور من قبل .

وانتهى الكفاح العقلي ، مع تلك الصنعة العقلية المحدودة ، الى الحال العقلية ، والنفسية ، والاجتماعية ، التي وصفناها آنفا في الفصل السابق . وهي حال :

الركود العقلي ،

والفرقة النفسية ،
والتحزب الطائفي ،
والانقسام المذهبي .
سنة قرون مضت على الفكر الاسلامي ، قام فيها ، واكتمل نضوجه ،
وتم انحداره .

كان ايجابيا فتحول الى سلبية واضحة ،
وكان اماره قوة ذهنية فأصبح علامة ضعف عقلى .
ابتدا هذا الفكر والجماعة الاسلامية في صورة امة وجماعة واحدة وانتهى
بها الى اثنع ماينتهى عامل التخريب في تقويض الوحدة ، الى وحدات منفصلة ،
لا رابط فيها الا الاسم العام واسلوب التخاصم والتناؤذ .

ومع هذا تحولت الجماعة الاسلامية التى تمت لها السيادة على رقعة
من العالم واسعة ، وورثت مدنية امبراطوريتين طال الصراع بينهما قرونا
مديدة على حكم العالم القديم فى الشرق والغرب ، فى أسرع وقت لم
يعهده التاريخ البشرى — الى دويلات ومناطق ، مزقتها الضعف السياسى ،
واصطنعها هذا الضعف (١) .

(١) منذ منتصف القرن الثالث الهجرى اخذت الخلافة الاسلامية تنقص
من أطرافها حتى لم تعد تتجاوز ما بين لابتى دائرة ضيقة حول بغداد .
وصارت خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده .
وبلاد البحرين للقرامطة .
واليمن لابن طباطبا .
وأصفهان وفارس لبنى بويه .
والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة ، قد أسس فيها دولة
مستقلة .

والاهواز وواسط لمعز الدولة .
وحلب لسيف الدولة .
ومصر لأحمد بن طولون ، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها
وامتلكوها واستقلوا بحكمها : كالأخشيديين ، والفاطميين ، والأيوبيين ،
والمماليك وغيرهم .

ولو أن هذا الضعف السياسى وصل بالجماعة الإسلامية الى دويلات بدل دولة ، دون أن تقضى الحزبية المذهبية ، والركود العقلى ، والفرقة النفسية على علاقات الافراد بعضهم ببعض داخل كل دويلة أو داخل كل منطقة — لأمنا فى أن التصدع الداخلى يتحول الى قوة سياسية موحدة يوما ما ، أو على الأقل لأمنا فى قيام كتل إسلامى بين هذه الدويلات. يدفع خطر أى عدوان خارجى على المسلمين ، عندما يدق ناقوسه ، أو عندما تلوح فى الأفق أية أمارة بوقوعه فى القريب أو البعيد .

ولكن ازدوج الضعف واجتمعت عوامله

وانضم الى التصدع الداخلى المذهبى عدوان الصليبيين بزعامة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية .

وعدوان البرابرة بزعامة هولاكو من التتار .

أولئك من الغرب ينزلون من البحر الى شواطئ الشام : سوريا ، ولبنان وفلسطين الآن .

وهؤلاء ينحدرون من جبال وسط آسيا وشمالها .

أولئك يريدون الاستيلاء على بيت المقدس : مهد المسيحية ، ورمز وحدتهم فى العقيدة .

وهؤلاء يريدون التوسع فى الجاه العسكرى ، بعد أن حرموا جاه العلم والفطنة فى التوجيه والقيادة السياسية .

يدفع أولئك الصليبيين ايمان الجاهل .

ويدفع هؤلاء التتار جهل الانسان بقيمة المعرفة الى الاعتداء أو الى التوسع المخرب للمدنية والحضارة .

وصادف جهل الفريقين علم المسلمين الذى انتهى بهم الى ما هو شر من الجهل .

وهكذا : كان الظلام الذى أرى نقابه على مستقبل الجماعة الإسلامية شديد الحلوكة والكثافة . وكان من الشاق أن يبدد فى يسر ، أو فى وقت قصير ،

لو وجدت العوامل التى تبدده ، أو كانت هذه العوامل من الكثرة والقوة بحيث تستطيع تبديده .

ومن رأينا اذن انه : هناك عاملان فى ضعف المسلمين :
عامل داخلى : وهو التفتت الذى نشأ عن الفرقة المذهبية والركود
الذهنى .

وعامل خارجى : وهو الضعف الذى نشأ عن الاعتداءات الصليبية
والغزو التتارى المُرهب .

وبهذا وذاك تلاشت القوة السياسية فى الجماعة الاسلامية ، وتلاشت
قوة التماسك والوحدة فى التوجيه :

ولكن من رأى بعض الغربيين : أن ضعف المسلمين لم يكن له اتصال
بالجانب السياسى اطلاقا . بل يرى هذا البعض :

« أن التقهقر فى الاسلام لم يكن نتيجة لفقدان القوة المادية وللسيادة
السياسية ولا لنقص فيهما ، بل لأن القوة الروحية نفسها ذهبت (١) .

فان الآثار العربية العلمية التى شرفت بعدد من روائع الانتاج العقلى
انحطت بسيل من الكتب فى التثجيم ، والصنعة ، والسحر (٢) .

وان مناقشة ابن خلدون للخرافات المختلفة بين المسلمين — على الرغم
من انه لم يستطع الا أن يصدق بعدد منها — أمر مفرد فى آثار العصور
الوسطى .

غير أن الأمر تفاقم بعد عصر ابن خلدون فحدث رد فعل متعاقب
الحلقات ينتقل به المسلمون من الأخذ بخرافة الى الأخذ بثنائية ، ثم ثلاثة
فأكثر .

(١) من مقال لجورج سارتون فى كتاب : الشرق الأوسط فى مؤلفات
الأمريكيين ص ٥٠ . نشر مؤسسة فرانكلين فى القاهرة .
(٢) صفحة ٥١ من الكتاب نفسه .

بعدئذ فتح الانحطاط الروحي في الاسلام الباب للخرافات شيئا فشيئا ، ثم ضعفت الحواجز العقلية التي تحول عادة دون الخرافات ، بتأثير بعض الفقهاء الجهلة المتعصبين .

ثم ان الخرافات الجديدة زانت في سذاجة العامة ، وجهالتهم وغبائهم ، وتعصبهم . وهذه بدورها أدت الى نشوء خرافات جديدة وهلم جرا (١) .

ونحن نجد ان السلطة العثمانية قد ظلت عظيمة طوال قرون كثيرة ، ومع ذلك فان الثقافة لم تبلغ في تركيا مابلغته في عدد كبير من الدول الأوروبية التي كانت اضعف من تركيا كثيرا ، والتي كانت ترهب تركيا رهبة الموت .

ان ضعف الايمان الاسلامي بين المسلمين ساعد على تدعيم الامبراطورية العثمانية ، ومع ذلك تقوضت اركان العلم العثماني .

ان الأسباب الحقيقية لكل انحطاط تكون أسبابا داخلية لا أسبابا خارجية . لقد عبس المسلمون في وجه البحوث العلمية ونفروا منها ، بسبب اعتقاد الفقهاء بأن : مايعرفونه هم من العلم يكفي لكل شيء . وهكذا وقف التقدم العلمى بسبب تعنتهم ، وعدائهم للتفكير في سبيل المعرفة (٢) .

ومن رأى صاحب هذه المقتطفات ان : الاعتداء الصليبي ، الذي دام طوال القرنين الثاني عشر ، والثالث عشر ، وأن الغزو التتاري الذي انتهى بالاستيلاء على بغداد وتخريبها في أواخر القرن الرابع عشر للميلاد لم يكن لكليهما أثر على ضعف المسلمين الثقافي والروحي ، وأن كان ذا اثر على الجانب السياسي . لكن الجانب السياسي بعيد الصلة عن الجانب الثقافي والروحي .

والعامل الوحيد في نظره هو :

الانحطاط الروحي الذي اصاب المسلمين ، والذي يتمثل في الخرافات . على نحو ما يذكر في كتب الصنعة (الكيمياء) والتنجيم للمؤلفين المسلمين :

(١) صفحة ٥٤ ، ٥٥ من الكتاب نفسه .

(٢) صفحة ٤٨ من الكتاب نفسه .

ومثل على بعد الصلة بين الجانبين السياسى والثقافى بتركيا . فأبان أنها : لم تكن على علم ومعرفة تساوى قوتها ، ولكنه لم يذكر تحديد تلك العلاقة أبان ضعفها : أكانت فى ضعفها السياسى ، قوية فى المعرفة والثقافة ؟

وإذا كانت تركيا ضعيفة فى الثقافة والمعرفة فى كلتا الحالتين الا يكون من الأوفق استخلاص : أن الميل الى المعرفة فى الشعب التركى أقل من الميل العسكرى فيه وأذن فالضعف العلمى فيه امر طبيعى ، وعندئذ لايصح التمثيل بتركيا فيما يريد أن يذهب اليه المؤلف .

كيف لا يكون الضعف السياسى ذا اثر على الثقافة والعلم فى أمة من الأمم ؟ ان الاغريق فى القديم عندما ذهب استقلالهم انحط تفلسفهم ، وانحط تفكيرهم .

فمذهب الأبيقورية يدل على الانحراف فى التفكير الاغريقى . وأن مذهب « اللادرية » يدل على الحرج الذى صحب التفكير الاغريقى المنطلق قبل ضياع استقلال هذا الشعب (الاغريقى) .

اننا فى عصرنا الحديث لانكاذ نصدق ، أن : الألمان واليابان بعد ضياع استقلالهم وتحكم الحلفاء فى توجيههم لم يتأثروا فى معرفتهم وثقافتهم الموجهة .

ان شباب الألمان وشباب اليابان اليوم له من المقاييس الخلقية ومن النظر فى الحياة ما يختلف تمام الاختلاف عما كان لهم من مقاييس قبل الحرب العالمية الثانية .

ان اتجاه التفكير السائد فى ألمانيا قبل هذه الحرب كان نحو « ألمانيا » : نحو عظمتها ، وعبقريتها ، وتردها بالعظمة والعبقرية . أما بعد هزم الحرب فحلت الديمقراطية أو العالمية محل « ألمانيا » فى تفكير الألمان .

وكذلك الشأن بالنسبة لليابان . هذا الشعار : « آسيا للأسيويين » كان هدف التفكير اليابانى . والنزعة العقلية اليابانية كانت لتبرير طرد الرجل الأبيض من آسيا .

ولكنه يدعو (الشعب الياباني) اليوم الى التعاون معه أو تبرير سيادته عليه .

ولهذا مازلنا نرى أن الحال الداخلي ، كالحال الخارجي للمسلمين ، ضاعف ظلام المستقبل لهم ، وقلل من رؤية العوامل المبددة لهذا الظلم ، وكثرتها (تلك العوامل) .

اذ انه في مثل هذه الحال لاينتظر : أن تكون تلك العوامل كثيرة لو كانت لها قوة . لانها لو كانت كثيرة لما تكون ذلك الظلام وتكاثف واشتد . ولو كانت قليلة ، ومع قلتها لها قوة ، فلا ينتظر أن تنفذ قوتها الى كثافة هذا الظلام أو تحد من كثرته وضحته بحيث يرى ذلك من يعاصر عملها ويرقبه ، لان عملها عندئذ لايلبث أن يبدأ حتى يعوق ، أو يضيء حتى يخبو ضوءه تحت موجة الظلام القديمة الحالكة .

غالبد من زمن يمضي حتى يرى أثر العمل ، ويهتدى السالك بذلك الضوء الذي لمع ثم حجب بذلك الظلام القوى في كنهه وكيفيته .

لابد من زمن يمضي ، يقصر أو يطول ، حتى تدببن انه كان هناك عامل حاول أن يبعد ذلك الظلام .

ولابد من زمن يمضي ، أو يطول ، حتى يتضح لدينا كذلك : أن هذا العامل كان من القوة بحيث استطاع أن يعمل ، واستطاع أن يستمر في عمله ، رغم كثرة العقبات التي تحول دون ابتدائه بالعمل ودون استمراره عليه .

ابن تيمية

مضى زمن أكثر من أربعة قرون حتى عرف محمد بن عبد الوهاب النجدي أن ابن تيمية (١) الحراني هو :

(١) (١) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي . ولد في حران ١٠ ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ (٢٢ يناير سنة ١٢٦٣) .

(ب) وفي أثناء عام ٦٦٧ هـ (١٢٦٨) التجأ مع والده " وأسرته إلى دمشق خوفاً من اضطهاد المغول .

(ج) وبعد وفاة والده في سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢) تولى منصب التدريس بعده للمذهب الحنبلي .

(د) حج إلى مكة في سنة ٦٩١ هـ (١٢٩٢) .

(هـ) وفي ربيع الأول سنة ٦٩٩ هـ (١٢٩٩) أفتى وهو في القاهرة على سؤال ورد له من حماة بشأن صفة الله . وكانت فتواه هذه سبباً في إثارة الأشعرية والرأي العام ضده . وعندما عاد إلى دمشق أبعد من وظيفته كاستاذ ولكن في السنة نفسها عين واعظاً يعظ الناس بالجهاد في سبيل الله ضد المغوليين . وذهب لهذا الغرض في السنة التالية .

(و) وفي سنة ٧٠٤ هـ (١٣٠٥) حارب سكان جبل كسروان في سوريا . وهم من الاسماعيلية والنصيرية الذين يؤمنون بعصمة علي . ويعتبرون الصحابة مشركين ولا يصومون .

(ز) وفي سنة ٧٠٥ هـ (١٣٠٦) ذهب إلى القاهرة . ثم عاد منها بعد فترة إلى دمشق .

(ح) وتوفي في ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٨) .

المسلمين في وقته ،

ذلك العامل القوي الذي حاول أن يبدد الظلام الحالك الذي خيم على

وهو الذي يحارب ضعفهم الفكري ، والديني ، والاجتماعي ، والسياسي ،

وهو ذلك المشعل الصغير الذي سلط مشعله على عيوب :

الخوارج ، والمرجئة ، والرافضة ، والمعتزلة ، والجهية ، والكرامية ،
والأشعرية ، من مذاهب المتكلمين ، والفقهاء :

والمتصوفة في شخص الغزالي (في كتابيه : المنقذ من الضلال ، وأحياء
علوم الدين لكثرة الأحاديث الموضوعة) ، ومحيي الدين بن عربي ،
وعمر بن الفارض .

والفلسفة الأغريقية في شخص : ابن سينا ، وابن سبعين .

واليهودية ، والمسيحية (لتحريف رسالة الله فيهما) .

ابن تيمية الذي عاش في القرنين : الثالث عشر ، والرابع عشر الميلادي ،
أو السابع والثامن الهجري (٦٦١ — ٧٢٨) لم يكشف عيوب هذه المذاهب
والاتجاهات الفكرية التي تنعكس فيها حال المسلمين اذ ذاك ، وينعكس فيها
على وجه اخص وضعهم الثقافي والاجتماعي والسياسي ، فحسب ، بل
في الوقت الذي عاب فيه ، بنا . وبذلك اقترن هدمه ببنائه .

لم ينقد لشهوة الخصومة أو للرغبة في اللجاج والجدل ، وإنما نقد
للاصلاح ولإعادة بناء المجتمع الاسلامي من جديد .

ومنطق نقده في غاية البساطة واليسر : كان المسلمون الأوائل أعزاء
بالاسلام ، وساندوا بالقرآن ،

وأصبح منسلو وقته أذلاء ضعفاء .

فزلتهم وضعفهم اليوم يرجعان اذن الى البعد عن هذا المصدر . وبعدهم
عنه بوقوفهم عند حد تلك المذاهب والاتجاهات ، والتزامهم آراءها ، دون
أن يمتحنوها في ضوء هذا المصدر وضوء فهم المسلمين الأوائل أياه .

ومن هنا كانت مهمته بالدعوة الى تحكيم القرآن ، وإلى الفهم الأول
للمسلمين الاعزاء أصحاب السيادة ، وهم الرعيل الأول ، في اختبار مذاهب
المسلمين ، أو اتهامهم وآرائهم .

وعن هذا التحكيم يتبين السلبي والايجابي من بين تلك الآراء في جميع
مذاهب وقته . ولم ينبج مذهب من الامتحان ، ولم يخل مذهب في نظره من
عيوب وضعف .

وبهذا عاداه ارباب المذاهب جميعهم ، واستعدوا هم عليه صاحب
السلطة والأمر . وضيقوا عليه مسالك الحياة ، ولم يسلم هو من اذى
السجن ، واذى الاتهام .

ومع ذلك لم يهرب من ميدان الكفاح ، ولم يحل دون استمرارة فيه الا
طارىء الموت الذى نزل عليه وهو في سجن دمشق ، بعد أن حرم من
القراءة والكتابة فيه ، فترة تطول على الثمانية أشهر قبيل وفاته .

واذ نعرض الآن لتفكير ابن تيمية نعرض افن لجانبى تفكيره السلبي
والايجابى منه ، نعرض للمآخذ التى أخذنا على التفكير الذى عاش معه ،
كما نعرض للاتجاهات التى يراها كفيلة بإعادة المجتمع الإسلامى الى ثبوته
وتناسكه : فى التفكير ، والسياسة ، والترابط .

نسبى النقد عند ابن تيمية :

يقوم النقد عند ابن تيمية على أسس :

أولاً : المحافظة على التفرقة بين الله والانسان : الله يعبد وحده ،
والانسان يعبد ولا يعبد .

وثانياً : الحرص على تحقيق معنى « الانسانية » : فى الانسان : فلا
يرتفع الانسان به فى النظرة اليه عن انسانيته ، كما لم ينحدر بهذه النظرة
عن مستوى هذه الانسانية .

وثالثا : فصل التعاليم الإسلامية التي تدور حول هذين المبدأين السابقين عن العناصر الثقافية والدينية الخفيفة ، والتي اشتهكت بتعاليم الإسلام ، وأماقتها بعد الاشتباك بها عن أن تكون ممثلة للقرآن والسنة الصحيحة ، على نحو ما كان يمثل فهم الرعيل الأول للإسلام هذين المصدرين .

وهذه الأسس يتصل بعضها ببعض في الواقع اتصالا وثيقا . وبالأخص أن الأساس الثالث يعتبر كتبجة ، أو كهدف للأساسين قبله .

✽ فإذا احتفظ الإنسان المسلم بالفرقة بين الله والإنسان على النحو الواضح بين المعبود والعابد ، فإنه بنوف يدرک حتما أن وضع الإنسان به أي إنسان في مستوى مع الله أمر تخيل على الإسلام واشتیک به بعد عهد الرسالة ، لأمر بعيد الصلة عن جوهر الرسالة .

وإذا حرص الإنسان المسلم على تحقيق معنى الإنسانية للإنسان فإنه أيضا سوف يعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام تقاس مكانته بالنسبة للخلق لا بالنسبة لله ، فهو أعلى مكانة بين الخلق ، ولكنه ليس في درجة الله :

« قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما ألهم الله واحد فاستقيوا إليه واستغفروه » وويل للمشرکین » (١) .

... كما سيعلم أنه إذا وضع الإنسان في جيل في مستوى ، هو أقل من وضعه في جيل سابق عليه معناه : فصل للإنسان عن إنسانيته ، في الوقت الذي ينظر إليه على أنه أقل في الاستعداد والخصائص .

فالإنسان لديه الاستطاعة الإنسانية في كل وقت ، وله أن يمارسها ، كما مارسها الإنسان السابق عليه في جيل متقدم . بل قد يجب عليه أن يمارسها . وليس من الضروري أن تتوقف ممارستها حتى تكون استطاعة كاملة . لأن الاستطاعة الكاملة ليست للإنسان مهما بلغ . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« إنما أنا بشر مثلكم . وأنتم تحتكمون إلي ، ولعل بعضكم يكون الحن

(١) فصلت : ٦

بحجته من بعض فأتى له . فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ،
فإنها أقطع له قطعة من نار » .

فاستطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في الوقوف على الواقع ،
والفصل في الأمر بناء عليه — محدودة ببشريته . ولذلك يناجى الخصوم :
أن من قضى له بشيء يعلم أن واقع الأمر خلافه ، عليه أن يتركه لأخيه .
بغض النظر عن القضاء فيه .

فإذا حرص الإنسان المسلم إذن على تحقيق معنى الإنسانية للإنسان ،
علم أن الغلو في رفع الإنسان ، كالغلو في خفضه ، طارئ على تعاليم
الاسلام ، لأسباب لا تتصل بجوهر الرسالة الإسلامية ، وعلم أن كليهما —
الغلو في الرفع والغلو في الخفض — أشبه بتحريف هذه الرسالة .

✽ وعن احتفاظ الإنسان المسلم بالترقة بين الله والإنسان ، وحرصه
على تقدير الإنسان بمعيار الإنسانية وحدها — التي هي خصيصته الذاتية —
يكون عنده الأساس الثالث ، وهو : وجوب فصل الدخيل من الثقافة
والآراء الدينية عن الاسلام ، أمرا واضحا في اللزوم ، لتحقيق الأساسين
السابقين .

ومن هنا يجدر بنا أن نفهم أن نقد ابن تيمية للمذاهب المعاصرة له يعنى
به هذا الفصل أولا وأخيرا .

وما يسمى سلبيا في نقده هو : ما يتصل بالدخيل الطارئ .
وما يسمى ايجابيا هو : ما يمثل في نظره مصدرى الاسلام : القرآن
والسنة الصحيحة .

وبهذا تكون عملية النقد عنده هي عملية الفصل بين الجانبين : الاسلام
من جانب ، والتعاليم الخيلة على الجماعة الإسلامية من جانب آخر .

نعم أن ابن تيمية في عملية النقد ، أو في عملية الفصل هذه قد يستخدم
بعض العبارات القاسية مما تنسب الى حيدة « العالم » « الفاضل » . لكن مع
ذلك لا نستطيع أن ننتههم بأن أحكامه في هذا الفصل بين الاسلام والدخيل عليه

نقوم على تصوير منه في الاطلاع على «لغات المذاهب القائمة في وقته» ،
مقتلام اصحابها واتباعها ، والاكتفاء بأقوال خصم كل مذهب وجنحه في
التعصب ضده .

اذ المعروف عن ابن تيمية انه اطلع على ألوان ثقافة وقته ومذاهبها
كما اطلع الغزالي على فلسفة ابن سينا ، قبل نقدها ، في مصادر ابن سينا
نفسه .

وبهذه الروح سنعرض لنقد ابن تيمية لهذه المذاهب على انه عملية
« فصل » مع الاحتفاظ بحق التطبيق والملاحظة على أسلوبه . او على
المبالغة في فهم بعض خصومه

* * *

ابن تيمية والشيعة :

نقد ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والقدرية :
مذهب الشيعة ، كما يصوره كاتب « منهاج الكرامة في معرفة الامة »
لابن مطهر الحلي الشيعي . ويوجه نقده الى مسألتين :

اولا : مسألة عصمة « الامام » عن الكبائر والصغائر . والاعتقاد بذلك .

وثانيا : مسألة الاعتقاد بأن : « الامة » قضية اصولية ، اي اصل من
أصول الدين . فهي لا تناط باختيار العامة . بل يجب التنصيص فيها لولا
من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم من الامل بعده ، ثم من الامام الثاني ،
وهكذا ...

* وابن تيمية اذ ينقد الاعتقاد : بـ « عصمة امام » يرى في هذا الاعتقاد
وجه شبه بينه وبين الاعتقاد : بـ « عصمة الرسول » .

والاعتقاد بعصمة الرسول — وهو بشر — اوجبه توفير الحجية للرسالة
الالهية ، وضمان : انها وحى الله . بدون زيادة أو نقص . والا فالقرآن

الكريم يتحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديثه عن انسان ، حددت عصمته بالرسالة الالهية وحدها بقوله :

« انا فتحنا لك فتحا مبينا • ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر
ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما » (١) •
ويقول كذلك :

« ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يتخن في الارض ، تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم • لولا كتاب من الله سبق للسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم » (٢) •

« نعصمة الامام » عن الكبائر والصغائر — كما هو ظاهر هذه العقيدة
للشيعة — قد يدفع غير الخواص من العلماء وهم العامة والذهباء ، الى
المبالغة في هذه العصمة ، فترقى بمن يعتقد قبله الى رتبة فوق الرسالة
وفوق البشرية : وهذا ما خشيه ابن تيمية ، وهذا ما وقع فعلا لبعض غلاة
الشيعة — ممن يذكرون ضمن الشيعة ، وواقع الامر هم خارجون عن الدائرة
الاسلامية — بل هذا ما خشيه سيدنا على رضى الله عنه فنهى عنه بقوله :

« اياكم والغلو فينا • قولوا : انا عبيد مريوبون • وقولوا في فضلنا
ما شئتم » •

وقد تبرأ على بن الحسن رضى الله عنهما من الغلو ، ومن اصحابه
في وضع سلالة سيدنا على رضى الله عنه وضعا يفوق البشرية ، ويعلو قيم
الانسان فيما يروى عنه :

« ان اليهود احبوا عزيرا حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عزير ولا هم
من عزير ، وان النصارى احبوا عيسى حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عيسى
منهم ولا هم من عيسى • وانا علي سنة من ذلك : ان قوما من شيعتنا

(١) الفتح : ١ ، ٤ ، ٥ (٢) الانفال : ٦٧ ، ٦٨ •

سيحبوننا حتى يقولوا ماقاتلت اليهود في عزير ، وما قاتلت النصارى في عيسى ابن مريم ، فلا هم منا ولا نحن منهم » .

ان أرسطو قد قدر في « الفيلسوف » أنه « الانسان الكامل » . على معنى أن تطور الانسان في المعرفة ينتهى الى درجة الفيلسوف ، سواء في كم هذه المعرفة أو في نوعها . ولأن معرفة الفيلسوف معرفة تامة في كمها ونوعها كان سلوكه طبقا لهذه المعرفة . فهو سلوك غير منحرف . لأن الانحراف في السلوك العملى للانسان يتبع النقص أو القبوض في معرفته بالوجود كله .

واذا كان سلوك الفيلسوف سلوكا غير منحرف فهو فضيلة كله . وإذا كان كله فضيلة كان لا خطأ في تصرفاته كما لم يكن هناك خطأ في معرفته ، فالفيلسوف في نظر أرسطو — بالتعبير الدينى — معصوم عن الخطأ .

ومن هنا كانت رئاسة الفيلسوف للدولة ، في نظر أرسطو ، أمرا حتميا يوجبه العقل ، ويقضى به قانون التطور . هكذا يقال !!

وأرسطو سلسل تفكيره في سلامة تصرف الفيلسوف وجدراته بالرئاسة العامة على أساس ماسماه : « تطور الانسان » في إنسانيته ، أو انتقاله من امكانيات واستعدادات إنسانية الى مظاهر إنسانية بالفعل . وهذه المظاهر لا تتم بالفعل الا لمن صار « محبا للحكمة » وهو الفيلسوف .

ان القول بسمو انسان ما في صفاته الإنسانية مقبول ،

وان القول باستحقاق هذا الانسان الذى سما في صفاته الإنسانية للقيادة والرئاسة وحفظ العدل بين الناس — لأنه نفسه عدل ، لا انحراف في توازنه — يصح أن يقال أيضا ، وإذا قيل هذا أو ذاك فمقبول .

ولكن الأمر يتغير بعض الشيء أو كل الشيء اذا أخذ هذا القول طابع العقيدة . عندئذ تنتقل العقيدة ممن قيل فيه هذا القول لخلف له بعده ، لم يبلغ مبلغ سلفه في السمو الإنسانى ، ومبلغ الاستحقاق للرئاسة والقيادة .

ومن هنا كان القول بعصمة الامام — كمقيدة — لا يتوافر فيه الضمان
الوقوف به عند حد بشريته أو عند واحد من الناس بعينه قيل فيه ذلك .

وهذا هو محل خوف ابن تيمية عند نقده لعقيدة : عصمة الامام ، عند
الشيعة . ولذلك يقول قولته المشهورة :

ان الامام اجبر ، وليس اميرا .

* أما الاعتقاد عندها (اى الشيعة) بأن « الامامة » أصل من أصول
الدين لانشاط باختبار العامة ، بل يجب النص على الامام من الرسول أولا ،
ثم من الذى يليه فى الرئاسة بعده ... وهكذا — فابن تيمية يعارض هذا
الاعتقاد . ولا يرى « القول بالتولى » اى بالنص ، ولا بالوراثة ، فى الامامة .

وفى تاريخ الاسلام نفسه شاهد على « النص » على الامامة ، كما نص
ابو بكر على امامة عمر ،

وفيه كذلك شاهد آخر على « البيعة » والاختيار ، كما حدث فى غير
واحد من الخلفاء بعده .

ولكن جعل النص ، او البيعة ، عقيدة واجبة الاتباع هو الذى يسبب
الخرج فى القبول أو الرضى لأحد الامرين .

ربما رآه ابن تيمية هنا ، وفيما قيل عنه هناك ، فى معارضة الشيعة
عامة ، أمر لا يقلل من اعتباره للاتجاه الشيعى المعتدل . بل لا يحول دون
استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية ، واتباعهم فيها ، كما فى مسألة الطلاق
البدعى ، او الطلاق المعلق .

فالطلاق البدعى هو الطلاق المنهى عنه ، كالطلاق فى زمن الحيض ، او
بلفظ الثلاث ، فانه لا يقع عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به ابن تيمية .

والطلاق المعلق على شرط لا يقع ايضا عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به
ابن تيمية ، ان قصد بالشرط التهديد .

* * *

مع غلاة الشيعة :

ومن قبل ابن تيمية ، قد تبرأ « على » رضى الله عنه من الغلاة ، فيما يروى عنه :

« اللهم انى برىء من الغلاة ، كبراءة عيسى ابن مريم من النصارى ، اللهم اخذلهم ابدا ولا تنصر منهم احدا » .

فغلاة الشيعة فيما ذهبوا اليه من تفكير وعقيدة لم يسيئوا الى الاسلام فحسب بما جعلوه وقفا على خاصتهم من المعرفة ، بل أساءوا الى المعرفة من حيث انها معرفة ، تقصد الى الهداية .

وبالأخص هذا النوع الذى يسمى « حقائق الحق » للاسماعيلية — من غلاة الشيعة — لا يوصل الى حق فى أى جانب أرادوا توضيح الحق فيه .

والاسماعيلية بالذات ركز ابن تيمية هجومه على تعاليمها ، واشتد فى هذا الهجوم ، حتى كاد يقصر موقفه من الشيعة على هذه الفرقة المغالية ، عند الحديث عن الشيعة فى خصوصته للمذاهب الفكرية والعقيدية فى الجماعة الاسلامية .

ولهذا يجدر الحديث بشيء من البسط عن هذه الفرقة وعن تعاليمها لتبين بالضبط موقع الهجوم فى نزاع ابن تيمية معها .

« الاسماعيلية » تنسب الى الامام الشيعى : اسماعيل بن جعفر الصادق الذى توفى قبيل نهاية النصف الاول من القرن الثانى الهجرى (١٣٢ هـ — ٧٦٥ م) .

وينسب نسبهم اليه : انهم بدلا من أن يعترفوا بامامة شقيقه موسى الكاظم — كما اعترف به غيرهم من الشيعة وعلى الأخص الاثنا عشرية بينهم — اعترفوا بابن اسماعيل المتوفى ، وهو محمد بن اسماعيل .

ثم انقسمت هذه الفرقة الاسماعيلية بعد الاعتراف بامامة محمد بن اسماعيل الى شعبتين رئيسيتين :

الأولى : الى شعبة « القرامطة » نسبة الى حمدان قرمط — التي تكونت حول نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على اساس من الوقوف بالامامة عند هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق واعتباره آخر الائمة . ولذلك تسمى بـ « السبعية ايضا » .

والثانية : الى شعبة الدروز (او الحاكمين) وهى التى استمرت فى الاعتراف بالامامة من يتفرع من هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل ابن جعفر الصادق .

والداعى لهذه الشعبة : الحسن بن محمد الصباح الذى ظهر فى شعبان سنة ٤٨٣ هـ ، ورحل الى مصر فى عهد الفاطميين .

واسماء المتفرعين من محمد بن اسماعيل ، قبل غيبه الله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية بمصر مشكوك فيها . وتنسب الى الامام « الحاكم » من جهة : أنها لاتصدق بموته فى سنة (٤١١ هـ — ١٠٢١ م) منتظرة عودته ، ورجعته .

وهؤلاء الدروز ، او الحاكمون ، ينقسمون بدورهم الى شعبتين رئيسيتين :
اولاهما : الى نزاريين ، نسبة الى « نزار بن المستنصر » الذى توفى فى سنة (٤٨٧ هـ — ١٠٩٤ م) وهو الابن الأكبر له ، وخليفته الأصلى ، ولكن ابغذ عن الامامة ، وقتل غيلة مع ابيه فى السجن . بناء على امر شقيقه الأصغر وهو : المستعلى .

وثانيهما : الى مستعليين ، نسبة الى « المستعلى بن المستنصر » والشقيق الأصغر لنزار ، والذى أمر أتباعه بإبعاد نزار عن الامامة ، ثم يقتله .

والنزاريون كانوا :

- ✽ فى سوريا : قديما فى حماه ، ومعرة النعمان . ويوجدون الآن فى السلاميا وطرطوس . وهم أتباع الامام علاء الدين محمد (٥٥٧ — ٥٨٨ هـ) الذى حارب مع صلاح الدين الايوبي : الصليبيين .
- ✽ وفى ايران : فى إقليم خوزستان . وكرمان .

✽ وفي افغانستان : شمال جلال اباد . وباد اخشان .

✽ وفي الهند : في الشمال والغرب . وفي السند وبومباي .

وجماعة الهند النزارية لها فرع آخر فيها وراء الهند : في شرق افريقيا ،
وفي أوروبا .

واغاخان زعيم من زعماء النزاریين . ومجموعهم الآن يقرب من ٢٥٠ ألفا .
منهم اثنان وعشرون ألفا في سوريا . وذلك بناء على احصاء سنة ١٩٣٦ .
وقد خسر نزاریو سوريا كثيرا . من الأتباع والكتب بالحرب التي دارت .
بينهم وبين النصيريين في سنة ١٩١٩ .

والمستعلیون كانوا :

✽ في مصر : وهم « الفاطميون » اتباع سبيد الله المهدي ، بعد أن فر
من سوريا الى المغرب ، ونشر المذهب الاسماعيلي (الفاطمي) هناك .
طوال القرن الرابع والنصف الاول من القرن الخامس الهجري .

✽ وفي اليمن : اصحاب « الداعي المطلق » . واستمرت اليمن قرابة
خمسائة عام مركز الدعوة الاسماعيلية المستعلية ، بعد أن توقف
نشاطها تماما في مصر والمغرب في آخر النصف الثاني من القرن الخامس
الهجري .

✽ وفي الهند : اصحاب داعي الداود بن أمجم شاه ، والامام السادس
والعشرين المتوفى (٩٩٩ هـ - ١٥٩١ م) ، في وسط الهند ، واحد اباد ،
وبومباي .

ويبلغ المستعلیون اليوم (في الهند ، وشرق افريقيا) مايقرب من اثنين
وعشرين ألفا .

والاسماعيلية (١) . من قرامطة ، ودروز بفرقتيهما ، تلقب بالباطنة ،
و « التعليمية » واستمر القرامطة حوالي قرنين كاملين في خوزستان وجنوب
العراق دون أن يظهروا .

ويذكر المستشرق افانو W. IVANO في دائرة المعارف الاسلامية :
ان الرواية القائلة : بأن فرقة القرامطة أسسها عبد الله بن ميمون
القداح سنة (٢١٠ هـ - ٨٢٥ م) غير صحيحة .

تعاليم الاسماعيلية :

ولتعاليم هذه الطائفة ظاهر وباطن . ولا انفصال لأحدهما عن الآخر ،
كما لا يفصل الجسم عن الروح . والايمان بهما واجب على الأتباع .

✽ أما الظاهر من التعاليم فهي الصورة الماثورة للإسلام . فالصلاة ،
والصوم ، وبقية العبادات واجب أدائها ، حتى على الأئمة .

✽ والباطن ، ينقسم الى قسمين :

القسم الاول : مايعول فيه على القرآن ، وعلى الفقه الذي عرف
به القاضى « نعمان » وجعفر بن منصور اليماني .

(١) واشهر فلاسفة الاسماعيلية ، « المؤسسين الحقيقيين للتعاليم
« الفاطمية » والذين نشأوا في ايران أولا :

(ا) أبو يعقوب سجستاني : توفي سنة ٣٣١ هـ .

(ب) أبو حاتم رازي : توفي سنة ٣٣١ هـ .

(ج) حميد الدين كرماني : توفي سنة ٤١٠ هـ .

(د) والمؤيد الشيرازي : توفي سنة ٤٧ هـ .

(هـ) ناصر خسرو : توفي سنة ٤٨١ هـ .

(و) الحسن بن محمد الصباح : ظهر في سنة ٤٨٧ هـ .

والتقسيم الثاني : وهو « حقائق الحق » . وهو فلسفة الاسماعيلية العلمية ، والدينية التي تهدف للتدليل على شرعية « الامة » وانها اساس ديني ، ثم على التدليل على اختصاص « الفاطميين » وحدهم بحق الامة .
واذن فمذهب الاسماعيلية يتنوع في تعاليمه الى هذه الانواع الثلاثة ، حتى يمكن ان يواجه المستوى الذهني والثقافي لجميع المؤمنين به .
وليس من الحكمة — في طريقتهم — ان تقدم النظريات الفلسفية والكلامية لعامة الناس . بل يجب ان يكون التعليم تدريجيا .

من الظاهر الى القسم الاول من قسمي الباطن ، الى حقائق الحق .
ولان هذا المذهب يطلب المتدرج في تعليم أتباعه سسمى أتباعه « التعليمية » .

ولانه يوجب تقسيم المعرفة الى ظاهر ، وباطن ، والباطن منها هو الاهم ، سموا به « الباطنية » .

وبالرجوع الى مصادرهم ، مثل كتب .
« راحة العقل » لحמיד الدين كرماني ،
و « مجالس » لمؤيد الشيرازي ،
و « الذخيرة » لعلي بن ابراهيم محمد ،
و « فكر المعاني » لعباد الدين ادريس .
.... يمكن ان يتعرف فيها على الاصول الاسلامية من :

✽ التوحيد ،

✽ والاعتراف برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ،

✽ والاعتراف بالوحي الالهي للقرآن الكريم ،

فيما يسمى من المعرفة باسم « حقائق الحق » . ولكن مضمونها الى هذه الاصول الاسلامية عناصر فكرية ودينية اخرى دخيلة على الجماعة

الإسلامية كى تكون فى متناول « الخاصة » . وذلك على النمط الذى كان شائعا فى القرون الوسطى ، وهو شرح التعاليم الرئيسية بعناصر فلسفية من غربية أو شرقية على نحو ما هو معروف للفارابى فى كتابه : « فصوص الحكم » وللغزالى فى كتابه : « المضمون به على غير أهله » ولحى الدين ابن عربى فى كتابه « الكبريت الأحمر » فى تفسير القرآن الكريم .

وأهم العناصر الواضحة التى ضمت الى الأصول الإسلامية فيما يسمى « حقائق الحق » عند الشيعة الإسماعيلية عنصر « الأفلاطونية الحديثة » وقد كانت الأفلاطونية الحديثة قدرا مشتركا تقريبا فى الشروح الفلسفية للفكر الإسلامى عند عشاق الفلسفة من أرباب المذاهب جميعا فى الجماعة الإسلامية .

ويمثل عملية الضم هذه أصدق تمثيل فى الصنعة الفكرية للشيعة : « رسائل أخوان الصفا » . ويقال أن الذى جنح هذه الرسائل فى رواية للشيعة الإسماعيلية هو أحمد ، الإمام الثانى من الأئمة المخيين فى نظر الفاطميين أصحاب المنستعلى من فرقة الدروز أو الحاكميين .

وقد يوجد فى هذا الضم ما يتصل بالصوفية فى جذلها أو فى عناصرها ، ولكن لا يتصل بما للصوفية من زهد خاص .

وهذا القسم الثانى من تسمى المعرفة الباطنية ، وهو المسمى : « بحقائق الحق » يعتقد أتباع الإسماعيلية أنه موحى به للأئمة ، وأنه لذلك لا يستطيع غيرهم أن يكتسب هذه المعلومات ، وهو يتناول الجوانب الآتية :

١ - الله :

ففى هذا الجانب يرون وحدة الله وحدة خالصة ، على نحو ما يعرف للأفلاطون المصرى فى العلة الأولى من أنها واحدة من كل وجه . وبذلك لا يوصف الله بصفات تستوحى معانيها من تجارب الحس ، لأنها عندئذ تكون إضافات لا تنبشى مع كونه واحدا وحدة خالصة . والأفلاطون المصرى أيضا يمنع اتصال العلة الأولى عنده بآلية صفة — عدا صفة الخير ، متأثرا فيها بأفلاطون — حتى يسلم له : أنها (أى العلة الأولى) واحدا من كل وجه .

٤ - الوجود والعالم :

(١) وتؤكد الاسماعيلية الانسجام القائم بين العالم الكبير والعالم الصغير . أى بين الوجود ، والانسان ، على معنى : أن الانسان الفرد صورة للعالم الذى يعيش فيه .

فنفسه (أى نفس الانسان) — بما فيها من اقسام ثلاثة :
الحكى . والفضي ، والشهوى تمثل الجماعة الانسانية كلها ،
بما فيها من طبقات : الفلاسفة — والجند — والعمال .

والتوازن بين اقسام النفس الجزئية الثلاثة يساوى « العدل »
بين طبقات الجماعة الثلاث ، والتوازن ، والعدل : اساس
الخير . وكلاهما ايضا غاية الفرد وغاية الجماعة كلها .

وهذا الانسجام بين العالم الكبير والصغير امر معروف
لأفلاطون ، ومردد عند صاحب الأفلاطونية الحديثة ، وهو أفلوطين
المصرى .

(ب) وجود العالم : أما وجود العالم فتراه الاسماعيلية انه وجد على
هذا النحو :

(١) أوجدت القدرة الأزلية الواحد المتبعث ، وهو « عقل الكل »
أو « المبدع الاول » وهو الرسول . فالرسول تاج الخلق ،
وتاج الانسانية وفوق قمة البشرية .

(٢) ثم ظهر عن « عقل الكل » « نفس الكل » . ونفس الكل
هى المنفذ لأرادة الرسول ، هى (الامام) . والامام اذن هو
المكلف بتدبير العالم بعبد الرسول .

وإذا كان الواحد هو الله ،

فعقل الكل ، هو الرسول محمد ،

ونفس الكل ، هى على .

(٣) وعن « نفس الكل » أو عن « الامام » تنشأ سلسلة عقول
أخرى . هي الأئمة ، كأوصياء متممين للرسالة الإلهية في
العالم . وهو عالم الإنسان .

وعالم الله ، والرسول ، والامام ، أو عالم الواحد ، وعقل
الكل ، ونفس الكل هو : عالم خالص من شوائب النقص في
عالم الكون والفساد .

٣ - الإنسان :

أما النفس الإنسانية — وهي « صورة » الإنسان — فهي من العالم
الروحي ، وهو العالم العلوي : عالم الثلاثة : الواحد ، وعقل الكل ،
ونفس الكل . أو عالم الله ، والرسول (محمد) والامام (علي) .

ومع أنها تتبع العالم الروحي فهي مسجونة في عالم الكون والفساد . .
مسجونة في الجسم وعالم المادة . لا ينفذها إلا أقرب جواهر (عقل) لها ، وهو
« الامام » . وبمساعدة الامام أياها يمكن أن تنجو من عالم المادة وتحتفظ
بالخلاص الكلي .

ومساعدته أياها تتم « بالعبادة » فتفتى بالمعرفة الملهمة من الأئمة ، وتتبع
مؤسستهم . وهذا واجب على كل إنسان . إذ من يمت غير معترف بالامام
يكون قد مات كافرا ! ، هكذا يعتقدون !! .

ورأى الاسماعيلية في النفس الإنسانية على هذا النحو يشبه ما لافلاطون
وما رده افلوطين المصري بعده ، في النظر الى : النفس وطريق نجاتها .

غير أن طريق النجاة عند افلاطون بالمعرفة التي هي تذكر عالم المثل
وما فيه . بدلا من تلقي المعرفة من الامام الذي هو واحد من ثلاثة في
عالم الطهر والنقاء .

وهذا الاتجاه في الصلة بين الإنسان والامام لم يؤثر في تعاليم اتباع
المستعلى من الدروز والحاكمين . وكذلك الترتيب بين الله والرسول والامام
على النحو السابق مازال يحتفظ به في تعاليم الفريق .

وأتباع نزار منهم يرون أن :

« الامام » جوهر الأمر الحكيم أو الكلمة القرآنية الأولى ،

والإمامة ، أو القيادة المقدسة أمر أزلى قبل خلق عالم الإنسان .

وطالما كانت الإمامة جوهر الأمر الحكيم فالعالم لا يستغنى عن امام ،

والأعاني الشقاء دوما .

وهذا المعنى الملاحظ في الامام ، وهو أنه جوهر الأمر الحكيم ، أو الكلمة

القرآنية الأولى باق . ينتقل من امام يقنى هو الأب الى امام يقوم بالنص

عليه (فقط) ، وليس هناك صغير وكبير بين الأئمة (على عكس الناطقيين)

بل كلهم واحد ، ومن أساس واحد ،

وبداية أمر الإمامة كانت في الامام الأول « على » بعد الرسول . ثم

ينتقل معناها الى ذريته من بعده .

وتكاد تكون فكرة الإمامة هنا عند « النزاريين » هي فكرة المسيحية في :

أن عيسى كلمة الله ، ولأن كلمة الله أزلية فعيسى الذي هو الكلمة وجد قبل

الخلق .

والقول ينتقل الإمامة من امام الى من بعده بالنص عليه هو القول بثناسخ

الجزء الإلهي وحلوله في واحد بعد الآخر .

أما ذكر الرسول هنا في تعاليم النزاريين وهو محمد صلى الله عليه وسلم

على هذا النحو فيعتبر غريبا . إذ كيف يكون الإمام هو جوهر الأمر الحكيم

والكلمة القرآنية الأولى — ولهذا هو أزلى قبل الخلق — ثم الرسول بعد ذلك

مقدما عليه ؟

أما عمل أتباع المستعلى فيما قبل ، بالنسبة الى وضع الوجود وترتيبه

ورأيهم في تقدير الله — والرسول — والإمام ، فعلى نسق عمل المسيحيين في

الإنجيل يمد مزجها بالأملاطونية الحديثة .

فالمسيحية كما تتداول بينهم جاءت بالله ، وأبن الله الذي هو كلمته ،

وبالروح القدس . فجعلوا من الثلاثة عالماً بنفسه ولا يهوى بين كل واحد منهم
مع ما يكون في رتبته من الموجودات العليا في الأفلاطونية الخفية وهي :
الواحد — والعقل — النفس الكلية .

فالنصارىون اضافوا الى عقيدة المسيحية في غيبى لا واضعاً خلفوه هم
لرسول الاسلام محمد صلى الله عليه وسلم ، بجنى غزيبه في إطار العقيدة
المسيحية المتناقضة .

واصحاب المستعلى اقتدوا في شرح حكمة كل من الله ، والربحسول .
والامام : بالمسيحية في عقيدة الاتهام .

وربط خلاص النفس الانسانية بالصلة بالامام وانما تعاليمه
والاعتراف بوجوده كعقيدة : فوق أنه يثير عقيدة « الوسيلة » ويدعو اليها
فانه يقترب من عقيدة « الغمران » وصركه في الكثرة من المسيحية .

والى هنا في بحث الالهية والوجود ، والانساني ، نجد ان الخطر في
هذا البحث ليس ذلك الذى يتعلق بالعناصر الدخيلة من الأفلاطونية ، الى
الأفلاطونية الحديثة ، الى المسيحية . بل الخطر الأشد في طبع ذلك كله
طابع « الاعتقاد » وابعاد الطابع الانفساني ، القلب للاخلاق والروحية .

ان جبل « حقائق الحق » وحيا للأئمة — وما أضيف الى أصول
الاسلام في هذه الحقائق ينسب الى الوينية الأخرقية والمصرية الفلسفة —
يحول دون النقد والفصل بين : ما هو أسلام حجة ، وما هو طارىء عليه .

وان جعل خلاص النفس هنا بالامام عقيدة تعتقد وتنتقل من جبل الى
جبل يصعب على الباحث ، لاقتناع المعتقد بذلك ، بأن المطلوب من الامام هو :

الارشاد ، وليس التوسط ،

وان احترامه من التابع لما له من مسلك الدائم ، الى الحق بقبوله .
.. لما له من قدوة طيبة ، وليس لما يملك من الفصل في المسائل .
... ..

وبالاضافة الى هذه التعاليم التي ليست اسلاماً صرفاً ، ولا مسيحية
صرفاً ، ولا فلسفة صرفاً ، ولا وثنية صرفاً — توجد عقائد التنجيم ،

والخرافات كثيرة وشائعة لدى هؤلاء الغلاة من الاسماعيلية . ورقم
سبعة له شأن كبير عندهم :

فالعلم مقسم الى ادوار سبعة : كل دور ابتداء رسول من الرسل
الكبار ، آدم ، ونوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد .
اما السابع وهو « القائم » فمنتظر ان ياتي آخر الزمان .

وكل رسول من هؤلاء الرسل له وصي يستمر في الامامة ، على نحو ما
شرح في صلة « على » رضي الله عنه بمحمد صلى الله عليه وسلم .

والآن نجد هنا عند غلاة الشيعة جملة من العناصر والفكر والعقائد —
وراء فلسفة الافلاطونية الحديثة تصح ان تكون هدفا لهجوم ابن تيمية ...
نجد :

✽ عقيدة الوحي الالهى للائمة وأن الامام هو معلم « الحق » .

✽ « الوسيلة » وضرورتها في نجاة النفس وخلاصها .

✽ والحلول لجزء الهى هو كلمة الله في طبيعة انسانية .

✽ والتناسخ وتنقل المعنى الالهى من امام يموت الى امام بعده يقوم .

ولهذا هاجم ابن تيمية غلاة الشيعة — الاسماعيلية — في الكتاب
السابق — وهو كتاب « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والتقية — وفي
رأيهم :

في الامامة ،

والوسيلة ،

ووجوب شد الرجال الى قبور الأولياء . والأولياء هم المقربون
للقريبين في المعرفة من الامام ،

تلقى الفتوى من الامام « القائم » وهو الذى ينتظر ظهوره آخر الزمان .

وركز نقده لبيان مخالفة ذلك لتعاليم القرآن والسنة الصحيحة .

ومن نقده يتضح الفصل بين الاسلام والدخيل عليه . والامر بعد ذلك واضح وهو :

ان ما هو الاسلام يتمسك به ،

وان ما هو الدخيل عليه لا يؤخذ اخذ المعتقد به او الراى المسلم به .

وابن تيمية لا يهاجم عقيدة « الامام » كقائد او مرشد بصير بالاسلام ويأمر الرعية ، ولكن يهاجم نقلته من بشرية الى الوهية او شبه الوهية .

ولا يهاجم الوسيلة كرجبة فى معرفة الحق ووجه الهداية الى الطريق السليم ولكن يهاجم فيها عقيدة الخلاص والنجاة Salvation

ويهاجم حلول الجزء الالهى فى طبيعة الانسان Incarnation لانه خروج بالانسان عن طبيعته ، واعتداء على الفصل بين المعبود والعابد .

اما نقده لعقيدة التناسخ فغوى انها تتضمن عقيدة الحلول — تنفى المسؤولية الفردية وتلقى معنى التكليف الشرعى .

والان قد وقفنا على غلاة الشيعة بالتحديد القريب ، لتاريخ نشأتهم ، فرقمهم وعقائدهم . ولكن ابن تيمية يراهم امتدادا للرافضة ، او يرى انه عن طريق هؤلاء دخل اولئك فى تشويه المبادئ الاسلامية :

ففى تعريفه للروافض يقول فى كتابه السابق : « منهاج السنة فى نقد كلام الشيعة والقدرية » :

« طائفة لا تعرف اصل دين الاسلام وانهم باطنية ملحدون ،

وفلاسفة صابئة خارجون عن متابعة المرسلين ، لا يوجبون اتباع الاسلام ، ولا يحرمون اتباع ما سواه من الاديان ، ويرون ان الملل بمنزلة المذاهب السياسية التى يسوغ اتباعها ،

وان النبوة فى نظرهم نوع من السياسة العادلة التى وضعت لمصلحة العامة فى الدنيا ،

وانهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، وهم أكذب الناس في
النقلات وأجهل الناس بالعقليات ،

وهم تارة معتزلة وقدرية ، وتارة مجسمة وجبرية ،
وانهم أدخلوا على الدين من الفساد ما لا يحصيه الا رب العباد .
« ملاحدة الاسماعيلية والنصيرية (١) وغيرهم من الباطنيين المنافقين ،
حق عليهم خطيئتهم ، وأعداء المسلمين من المشركين وأهل الكتاب لطريقتهم
وضلوا

* * *

ابن تيمية وملاحدة الصوفية :

وابن تيمية في كتابه : « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان »
لم ينقد الزهد ولا الزهاد من الصحابة رضوان الله عليهم امثال : ابي ذر
الفارسي ، وسلمان الفارسي .
كما لم ينقد الزهاد من التابعين في القرن الأول الهجري ، امثال : الحسن
البصري ، وعطاء بن قيس .

لم ينقد هؤلاء ولا ما وصفوا به بين اخوانهم من « زهد » لانهم كانوا
يصيرون نشيطهم الى تزكية النفس من نقائصها ، وصفاء القلوب الى
خالصتها .
فاعمالهم كانت مشروعة خالصة .

شق في مشرف
(١) طائفة النصيرية أو العلوية بجمال اللاذقية بسوريا وعدد أفرادها الآن
ثلاثمائة وستة وخمسون الفا ، وهي تتبع محمد بن نصير ، من أتباع الحسن
العسكري الإمام الحادي عشر ، ثم انفصل عنه وأدعى الألوهية وهي تقول :

* بالأول ، وهو روح الله عن بن ابي طالب .
* وبالثاني ، وهو المظهر الخارجي لهذه الروح ، محمد بن عبد الله
صلّى الله عليه وسلم .
* وبالثالث ، ناشر الشريعة وهو سلمان الفارسي الصحابي الزاهد .
على أن ثلاثتهم في العالم الأزلي الأبدى الكامل .
وهي إحدى فرق الشيعة الغلاة ، التي تفتسب الى الاسماعيلية .

وأقوالهم كانت رشيدة واضحة لا عوج فيها ولا التواء ، على نحو ما يقول الحسن البصري :

« حادثوا هذه القلوب بذكر الله ، فانها سريعة الدثور ، واردعوا هذه النفوس فانها طلعة تنزع الى الشر عادة » .
وكما يقول ابن قيس :

« لقد أحببت الله حبا سهلا على كل مصيبة ، ورضائي بكل قضية ، فما ابالي مع حبي له ما أصبحت عليه وما أمسيت » .

لم ينتقد ابن تيمية هؤلاء ولا أقوالهم ، لانهم يعملون برسالة الاسلام ، ويعبرون عن الهدف الأخير لها : وهو : حمل النفس على « الاطمئنان » وعلى التحمل ، وعلى السير في الحياة في ثقة . . لانها تستعين بالله ، وتسلك طريقه فيما تسير نحوه من غاية .

كما لم ينتقد الزهاد يوم صاروا يلقبون بـ « الصوفية » في النصف الأول من القرن الثاني الهجري ، وفي مقدمتهم : أبو هاشم الصوفي المتوفى سنة ١٥٠ هـ ، وهو أول من لقب من الزهاد بالصوفي . لأن طريقتهما برحت تقوم على قواعد الدين ورعاية آدابه وسلوكه .

ولم ينتقدهم كذلك بعد أن أصبح التصوف في القرن الثالث الهجري مذهباً فنياً ، له قواعد للمحاجة ، ومصطلحات خاصة . إذ وجد من بين صوفية هذا « التصوف » الفني أمثال : أبو القاسم الجنيد الذي كان يقول :
« مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة »

والفضل بن عياض ، وإبراهيم بن آدم ، ومعروف الكرخي ، وغيرهم . ممن كان يسميهم ابن تيمية « صوفية أهل العلم » . لأن تصوفهم كان على القمط الموجود في كتاب : « الزهد والورع » لأحمد بن حنبل . وهو زهد الاسلام ، لا تصوف الفلسفة .

ولكنه ينتقد نوعاً خاصاً من التصوف . . ينتقد ذلك النوع الذي عرف به :
محيي الدين بن عربي .

وابن سميعين ،
وعمر بن الفارض ،

ومن تتلمذ عليهم من معاصريه ، أمثال : عبد الرازق السمرقندى ،
والمنجى (فى مصر) اذ كلاهما تتلمذا على محيى الدين بن عربى ، وكلاهما
كانت له مكانة مرموقة لدى الحاكم وفى قومه (١) .
هو ينقد النوع الذى سماه بـ « تصوف الملاحدة » :

وتصوف الملاحدة هو ذلك الضرب الذى انحدر اليه الاتجاه الصوفى.
فى الجماعة الاسلامية ، بعد أن قبل فى شروح المبادئ الاسلامية عقائد
وفكر ، ترجع الى المسيحية ، والأفلاطونية الحديثة ، والبرهمية ، وبعض
الديانات الفارسية القديمة ، كالماتوية .

وتصوف الملاحدة يقول :

﴿ بالتثليث : يقول بنالم الله ، وكلمة الله ، والفراسة . على أنه عالم
الأزل والطهر .

أما الله فهو « نور السموات والأرض » (٢) .

وأما كلمة الله فهو « محمد » عليه السلام . أو المخلوقات .

وأما الفراسة فهى الإلهام (الصوفى) . وصاحبها هو « المريد » أو
« الإنسان الكامل » ، أو المتحد بالله . وهى التى يعبر عنها القرآن — فى
نظرهم — بـ « ونفخت فيه من روحي » (٣) والتى يقول فيها الرسول عليه
السلام والسلام : « اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله » .

﴿ ويعقيدة « الوحدة » أى عقيدة شمول الألوهية . وهى التى تترجم
فى هذه العبارة : « وجود هذا العالم هو عين وجود الله ، وليس هناك
وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق » . أى لا انفصال بينهما .

(١) اذ بناء على رأى النصر المنجى فى مصر سجن ابن تيمية فى القاهرة،
ثم فى الاسكندرية ، لرفضه عقيدة (الاتحاد) التى يقوم بها بعض المتصوفة .
(٢) النور : ٣٥ (٣) الحجر : ٢٩ ، سورة ص : ٧٢ .

* وبعقيدة « الحلول » ، وهى اعتقاد أن : يحل الله فى بعض مخلوقاته من « المریدین » أو الواصلين . فالسالك إذا آمن فى السلوك ، وخاض لجة الوصول ، فربما يحل الله فيه كالنار فى الفحم .

وعن أبى الحسين الحلاج من قوله :

« أنا الحق ، وأنا فى الجبة الا الله » .

وقد قتل من أجل هذه المقالة فى خلافة المقتدر سنة ٣٠١ هـ ، بعد أن أفتى الفقهاء والصوفية المستقيمون بخروجه عن الاسلام .

ويعبر أبو يزيد البسطامى (١) (المتوفى سنة ١٦٢ هـ — ٨٧٥ م) عن الواصل الذى اتحد بالله ، بالانسان الكامل . ويشرحه بقوله :

« للخلق احوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محبت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره وغيب » .

ويقول :

« لأن تحس : أنه واحد مع الله خير من عبادة الناس جميعا ، من بدع الدنيا الى غايتها » .

والحلول أو الاتحاد بهذا المعنى قاصر على المتفوق فى درجة التصوف ، وهو العارف أو الواصل من بين درجات الصوفية .

والحلول أو الاتحاد هو الذى يهىء مايسمى بالفراصة . وهو الذى يجعل الانسان العارف جزءا فى ذلك الثالوث المقدس : الله ، وكلمة الله ، وصاحب الفراصة . ويرفع عنه بشرته ، ويسقط بالتالى التكليف الشرعية عنه .

والطريق الى هذا الحلول والاتحاد هو احياء الضمير ، والكشف ، والممارسة .

(١) بغدادى المولد والنشأة . وصحب الجنيد . وكان مالكى المذهب . وبات سنة ٣٣٤ هجرية ببغداد .

وأما القرآن والنسبة لهما لغوام الناس .
 * وبعبقيدة « التجلى » أو الفيض في صدور العالم عن الله .
 وطريق الفيض هو الحب .
 فإله أحب نفسه . وعن هذا الحب لنفسه خلق آدم .
 وهكذا : كل موجود بعده ينشأ عن حبه لنفسه موجود آخر ..
 ويروون حديثا قدسيا في هذه العقيدة : « كنت كنزا مخفيا ، فأنجيت
 أن أعرف ، فخلقت الخلق ليعرفوني » !! .
 والوحدة بمعنى « الشمول الإلهي » وعدم انفصال الكون عن موجدته ،
 والخلق من الخالق — عقيدة برهمية .
 والحلول ، على معنى حلول الله في انسان ما ، عقيدة مسيحية .
 والاتحاد مع الله ، على أنه غاية يصل إليها الانسان عن طريق الكشف
 والممارسة ، فكرة أفلاطونية حديثة .
 وعقيدة الفيض والتجلى في الصدور — في صدور الموجودات عن الله —
 من فكر الأفلاطونية الحديثة ، دخل فيها عنصر الأرسطية . فعلى غرار
 « العلم » في مدرسة أرسطو في تصوير وجود العالم بعبءه عن بعض —
 كان الحب لدى الصوفية في تصوير الشيء نفسه ، بالإضافة الى الفيض .
 فالمدرسة الأرسطية اكتفت بـ « العقل » في تصوير نشأة العالم عن
 العلة الأولى ،
 والأفلاطونية الحديثة استخدمت بدل العقل فكرة الفيض في تصوير
 ذلك ،
 والتصوف الاسلامي الأخير مزج بين الطرفين ، وعبر عنها بالتجلى ،
 والحب .
 وعقيدة التثليث هنا ترجع الى الأفلاطونية الحديثة . ولكن تأثرت بالشرح

المسيحي لعالم الاصول في تلك المدرسة . وهو العالم الذى يتكون من :
الاول — والعقل — والنفس الكلية .

وانشرح المسيحي لهذا العالم الاصيل لاعم بين موجوداته الثلاثة وبين
الله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، التى وردت في نصوص المسيحية .

فاذا ما عمل التصوف المتأخر على خلق عالم مقدس أزلى أبدى فانه
سيكون عالما مثلثا قطعاً ، طالما يؤمن بالله ، وبرسوله صلى الله عليه وسلم ،
بالإضافة الى ما يضيفه على « العارف » من صبغة الاجلال والتقديس .

اما اسقاط التكليف الشرعية عن جميع الصوفية في درجاتهم المختلفة —
فهو نتيجة لاعتقاد : أن صدور العالم عن الله بطريق الفيض ، وعن حب
الله لنفسه . فليس هناك مكان للقدرة والارادة في هذا الصدد ، والتكليف
الشرعى صورة لارادة الله ، فاذا انعدمت الارادة انعدم التكليف .

وأما سقوط هذه التكليف عن طبقة المعارف ، فلاعتقاد بالاتحاد وعدم
التمييز بين الانسان الواصل — الكامل — وبين الله يسقط التكليف . لانه
الآن ليس هناك جانبان وطرفان : أحدهما يكلف . والآخر يقوم بالتكليف .

ثم لماذا التكليف وقد تمت الغاية . فالتكليف ليس الا وسيلة لغاية .
هو رسم طريق يوصل الى غاية خاصة ، وقد بلغ الانسان هذه الغاية .
غلا معنى لرسم الطريق وطلب سلوكه !! .

ولو لم يكن من نتائج هذه العقائد الا اسقاط التكليف ، لكانت هذه
النتيجة وحدها كافية لنقد هذا المذهب من وجهة نظر ابن تيمية ، اذ اى
اتجاه فكرى أو عقيدى يسقط التكليف صراحة أو يضع مقدمات تستلزم
اسقاطه يكون مجافيا للرسالة الاسلامية .

فابن تيمية — على عادته — اذ يهاجم الصوفية يهاجم أصحاب هذا
اللون من بينهم . ولو انه هاجم العقائد دون الأشخاص — الذين أسندت
اليهم هذه العقائد — لسلكت طريقا أدق وأدخل في جانب النقد العلمى . وذلك
على نحو ما ينسب من نقد الى « ولى الدين العراقي » حيث قال في كتابه :
« الأجوبة المرضية » :

« أما ابن العربي فلاشك في اشتغال « النصوص » المشهورة عنه على الكفر الصريح الذي لاشك فيه . وكذا « فتوحاته المكية » . وينبغي عندى أن لا يحكم على ابن العربي في نفسه بشيء ، فانى لست على يقين من صدور هذا الكلام عنه ، ولا من استمراره عليه الى وفاته . ولكننا نحكم على هذا الكلام بالكفر » .

ولكن ابن تيمية كان مع وفرة اطلاعه ، وشدة اخلاصه لاسلامه ، ولجماعته الاسلامية كان حاد المزاج . وحدة المزاج سرعان ماتنقل الخصومة والحكم من جمال الجدل العقلى او الدينى الى مجال الاشخاص ، وحياتهم الخاصة ومايدور في نفوسهم ، او يخلد في قلوبهم من عقيدة وايمان .

وأصحاب هذا النوع من الصوفية لم يضيفوا هذه العقائد الى تعاليم الاسلام . كشيء مجاور لشيء آخر يضاف اليه . مع بقاء الانفصالية بينها . بل حاولوا أن يحملوا بعض نصوص القرآن هذه العقائد ، ويجعلوا من شرح الفيض والعقيدة التى شرح في ضوءها « وحدة » لا انفصال فيها .

والآيات القرآنية التى تعلقوا بها في تبرير « اسلامية » هذه العقائد . الدخيلة هى تلك التى تشير الى قرب الله من الانسان مثل :

« ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه . من حبل الوريد » (١) .

« ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا اثنى من ذلك . ولا اكثر الا هو معهم أين ما كانوا » (٢)

« والله المشرق والمغرب ، فاينما تولوا فثم وجه الله » (٣) .
فهذه الآيات حملوها على « الوحدة » البرهمية بمعنى الشمول الالهى ، وعدم الانفصال بين الخالق والمخلوق .

(٢) المجادلة ٧ .

(١) سورة ق ١٦ .

(٣) البقرة ١١٥ .

وإذا لم يجدوا بين النصوص الصحيحة ما يصح أن يحمل على عقيدة
من هذه العقائد ابتدعوا بعض الأحاديث للتدليل بها على « إسلامية »
العقيدة المطلوبة ، كالحديث القدسي السابق ، كي يضيفوا إلى الإسلام
عقيدة الفيض . والإسلام ينفر منها . وهكذا ...

ولم يسلم الغزالي من نقد ابن تيمية ، فذكر : أنه عالة على أبي حيان
:التوحيد في مذاهبه الصوفية . كما يرى أنه استمد من كتاب « قوت
القلوب » لأبي طالب المكي ، ومن كتب الحارث المحاسبى ، ومن رسالة
« القشيري » كثيرا من آرائه الصوفية . فلم يتهمه بأنه واحد من صوفية
الملاحدة ، ولكن عاب عليه تبعية فيما يذكر من آراء تصوفية لغيره .

* * *

ابن تيمية والفلاسفة :

لم يكن بين فلاسفة المسلمين في نظر ابن تيمية ، خيار — كما كان
الشان بين الصوفية الذين كان من بينهم المستقيم والمنحرف — إذ فلاسفة
المسلمين جميعا أصحاب قصد واحد ، وهو الدفاع عن الفكر الدخيل في
صورة الملائمة بينه وبين الإسلام .

والفكر الدخيل لا يرضى عنه ابن تيمية جملة ، فضلا عن أن يزواج بينه
وبين تعاليم الإسلام . وهو — كالغزالي — نفر منه نفرة شديدة ، وعاب
على فلاسفة المسلمين احتفاءهم به ، والدفاع عما فيه من وثنية وتهديد
للإسلام كدين ومصدر توجيه .

وكتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » خصصه لقضية
« العقل والدين » . . خصصه للعقل كعقل ،

وللعقل كمحصول فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة .

* أما العقل ، « كعقل » ف يرى ابن تيمية أنه لا يعارض الدين في
شيء ما ، إذا صح النقل من الدين . فطالما هو عقل صريح ، خالص من
التأثر بغرض أو هوى — وطالما الدين صح نقله — كما جاء — فالتقاؤهما
معاً أمر تحتبه طبيعتهما . إذ عقل الإنسان مخلوق لله ، والدين وحى من

الله ، وكلاهما لهداية الانسان . فلا يناقض لحددهما الآخر . والا كانت وجودهما معا سببا في سوء توجيه الانسان . والله قد امتن على الانسان بالعلم كنتيجة للعقل ، وبالرسالة السماوية معا . ولا يمتن بما يسىء الى الانسان .

فاذا تعارض العقل والدين ، فاما ان يكون ما يسمى بالعقل : « وهما » ، او « تخيلا » ، او « غرضا » ، او ما يسمى بالدين : « تحريفا » في نقله ، او « تأويلا » مشوبا بالغرض في فهمه .

✽ واما العقل كحصول فكرى ورد للمسلمين باسم الفلسفة ، فعدم موافقته للدين لانه لم يكن عقلا صريحا ، بل كان اوهاما وخيالات ظنها بعض المسلمين حقائق ، وهى بعيدة عن الحق والواقع .

وقد سلك فيها اربابها مسلك التلبيس فاستخدموا الفاظا غير محدودة المعنى ، وقضايا ادعوا انها ضرورية او مشهورة . وبذلك موهوا على الحق ، حتى ظن الناس ان باطلهم : هداية ، وخيالهم واقع . ولا يصح الركون الى الفاظهم وقضاياهم ، بل يجب مناقشتها والوقوف عليها قبل التسليم بأحكامهم والوصول الى نتائجهم . فالفاظ : كالجهر ، والعرض ، يجب الوقوف على مدلولها قبل استخدامها ، ويجب تحديد مفاهيمها اولا

والمقياس في نظر ابن تيمية الذى يمتحن به « العقل » ان كان وهما ، او عقلا صريحا ، هو صحيح المنقول من الدين . ورسالة الوحي بمثابة الضابط لعمل العقل ، وبهتابة القانون الذى يرجع اليه اختلاف الناس في عقولهم وآرائهم .

وما دام ابن تيمية مؤمنا برسالة الوحي فلا بد ان يجعل لها المكان الاول في التوجيه ، ويجعلها المقياس الاخير لتفكير المفكرين فيها يفكرون فيه ، وفيما يحاولون ان يضعوه من توجيه ثلاثانية .

وابن تيمية اذن يرفض « الفلسفة » ويقر « العقل » ، يطلب ان يظلم الدين في غير مزاجية مع الفلسفة ليبقى حكمها عايقا ، لا ليكون صنرا لها . وهو يقصد هنا بنقده الفلسفة والفلاسفة : « فصل » الفخيل على

الإسلام ، والاحتفاظ بالاعتبار الإسلامى وحده ، كما صنع من قبل في نقده.
للاتجاهات الفكرية السابقة ، أو كما سنرى في نقده للاتجاهات الباقية.
للمسلمين .

* * *

ابن تيمية والمتكلمون :

وفي كتاب له ، سماه : « تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل » يهاجم « الجدل الكلامى » كله أو ما يسمى بعلم الكلام أو علم « التوحيد » . ويذكر أن المتكلمين بجدلهم الكلامى هدفوا للغلبة والظفر ، بعضهم ضد بعض ، ولم يقصدوا الى بيان « الحقيقة » من حيث هى في الاعتقاد . فالجدل الكلامى مجال للنزال والصراع ، وليس بيانا وكشفا لما يجب أن يكون عليه الاعتقاد السليم في الله جل شأنه .

وما يعيبه ابن تيمية على الجدل الكلامى ، سبقه فيه الغزالى في كتابه : « الاقتصاد في الاعتقاد » . وسبقهما معا أبو بكر الباقلانى ، وأبو المعالى الجوينى أمام الحرمين .

فهؤلاء الذين سبقوا ابن تيمية في نقد علم الكلام ، رأوا فيه وسيلة غير مجدية في تنشئة عقيدة ، أو اثبات عقيدة ، ولاحظوا أنه وسيلة للرياضة الذهنية ، والدربة العقلية ، ولا صلة له بالقلب الذى هو موضع الإيمان .

وفي كتابه : « منهاج السنة النبوية في اصلاح حال الراعى والرعية » عاب ابن تيمية الأشعرى ووصفه بالخداع عندما قام — عن طريق مذهبه — يدعو المسلمين الى الوحدة على سنة السلف الصالح . فقد تبع فيه مذهب استاذه الجبائى ، كما استعان بفكرة « الجوهر الفرد » ، للتسليط على وجود الله . وليس هذا وذاك ، من مذهب السلف الصالح في شيء .

وايضا اذ يعيب المتكلمين — ومن بينهم الأشاعرة — على صنعتهم في الجدل الكلامى يعيب انهم تركوا منهج القرآن وسنته في الدعوة . وهو منهج الاقتناع وسنة القلب والمشاعر ، واستعاضوا عنها بقياس المنطق الأرسطى في الحجاج والبرهنة . ثم خطوا — على اختلاف فيما بينهم من

معتزلة وأشاعرة — نصوص القرآن فيما يتصل بالله سبحانه وتعالى بأفكار
الفلاسفة .

ويهدف أذن من تقدمهم جميعاً أن يعود « الفصل » بين مصدر الإسلام
وبين هذا الدخيل ، على أن تبقى قيمة القرآن وحده في نفوس المسلمين
غير مشوبة بقيمة شيء آخر ، لم تكن له قيمة في نفسه ، وإنما اكتسبها
بالخلط والمزاوجة معه .

ابن تيمية والفقهاء :

وموقفه من الفقه والفقهاء يوضحه في : « مجبوع الرسائل الكبرى » ،
وفي : « الفتاوى » . وهذا الموقف يتلخص في أنه :

أولاً : يعيب « التعصب » لأحد المذاهب الفقهية ، ويوجب على « المتعصب
العتوبة » يقول في إحدى رسائله :

« ومن تعصب لواحد من الأئمة بسببه فقد أشبه أهل الأهواء — الذين
يتبعون هواهم ولا يدينون دين الحق — سواء تعصب لمالك ، أو لأبي حنيفة ،
أو لأحمد ، أو لغير واحد من هؤلاء . ثم غاية التعصب لواحد منهم أن
يكون جاهلاً بقدره في العلم والدين ، ويقدر الآخرين . فيكون جاهلاً ظالماً ،
والله يأمر بالعلم والعدل ، وينهى عن الجهل والظلم .

وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه ، وينهى
عن غيره مما جاءت به السنة . وبلاد الشرق ، من أسباب تسليط الله التفرق
عليها ، كثرت التفرق والفتنة بينهم في المذاهب ، حتى تجد المنتسب للشافعي
يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين ، والمنتسب إلى
أحمد يتعصب لمذهبه على هذا وهذا . وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي
نهى الله ورسوله عنه . وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين للظن وماتهم
الأنفس ، المتبعين لاهوائهم بغير هدى من الله — مستحقون للعقاب » .

وثانياً : ينهى عن التقليد ، فيقول ، كما قال الإمام أحمد :

« لا تقلدني ، ولا تقلد مالكا ، ولا الشافعي ، ولا الثوري ، وتعلم كما

ثعللنا وحرار على الرجل أن يقلد فى دینه الرجال ، فانهم لم یسلموا من أن یغلطوا . والتفقه فى الدین فرض ، فمن لم یعرف ذلك لم یکن متفقهاً فى الدین » .

وهو لا یجیز للقادر على الاستدلال أن یقلد الا عند الحاجة . كما اذا ضاق الوقت عن الاستدلال . ویوجب على المجتهد القادر أن یجتهد فى الفن ، أو فى الباب . أو فى المسألة التى یقدر علیها . فالاجتهاد عنده یقبل التجزى والانقسام (الفتاوى)

وثالثاً : انحى باللائمة على الفقهاء — وكذا الصوفیة — الذین أرادوا نوعاً من الورع ، افراطوا فیه بغير دلیل شرعى .

ویرى أن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة لا یتفق ورسالة الاسلام . اما التعصب فلأنه اتباع لما تهوى النفس .

واما التقليد فلأنه یتناقى مع ما فرضه الدین من تفقه فیه .

واما الافراط فى الورع فلأنه غلو ، وبعد عن الاعتدال الذى رسمه الاسلام . وهو اذا یعیب هذه المظاهر الثلاثة یرید أن تكون القيمة والاعتبار لنفس الاسلام الاصل ، لا لهذا الطارىء علیه .

ومن جانب آخر : لابن تیمیة احتیاط فى بعض المسائل الاصولیة والفقهیة ، وتوسع فى البعض الآخر .

✽ فمن النوع الذى احتاط فیه « المجمل ، والقیاس » : فقد كان یقول :

« یجب ان یحذر المتكلم فى الفقه : المجمل ، والقیاس . واكثر ما یخطئ الناس من جهة التأویل والقیاس . فلا یحكم بما یدل علیه العام والمطلق قبل النظر فیما یخصه ویقیده ، ولا یعمل بالقیاس قبل النظر فى دلالة النصوص هل تدفعه ؟ » .

ونادى بأن یرجع المسلمون الى كتاب الله وسنة رسوله قبل أن یرجعوا الى الراى ، والعقل ، والقیاس .

✽ ومن هذا النوع الذى احتاط فيه أيضا : اشتراطه وجود نص يستند اليه الإجماع والقياس ، والمصلحة المرسله . فكون واحد من هذه حجة فى التشريع مرهون بوجود شاهد من كتاب أو سنة .

وبذلك يبعد عن المصلحة المرسله : الإدراك الفردى أو الشخصى للمنفعة أو الضرر — كما كان عند السوفسطائيين —
ويبعد عن القياس : التوسع فيه ،
وعن الإجماع : مطلق استناده الى الرواية والنقل .

فيقول :

« لاتوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ، ويعلم بالإجماع فيستدل به . كما أن يستدل بالنص من لم يعرف بدلالة النص . وكذلك الإجماع دليل آخر ، كما يقال : قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع . وكل هذه الأصول تدل على أن الحق مع تلازمها . فان ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة . وما دل عليه القرآن فمن الرسول أخذ .

فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ، ولاتوجد مسألة يتفق عليها بالإجماع الا وفيها نص ... نحن لانشرط أن يكون كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى ، كما تنقل الأخبار ، ولكن استقرانا موارد الإجماع فوجدنا كلها متحصصة . وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة . كما يكون فى المسألة نص خاص ، وقد استدلل فيها بعموم نص آخر « (١) » .

والمراد بالإجماع هو إجماع الصحابة . « لكن المعلوم منه — الإجماع — هو ما كان عليه الصحابة ، وأما بعد ذلك فيتعذر العلم به غالبا » .

« والمصالح المرسله : أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب مصلحة واضحة ، ويدفع مضرة واضحة ، وليس فى الشرع ما ينفيه » (٢) .

(١) الفتاوى . ج ١ ، ص ٢٠٦ ، ٢١٢ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ، ج ٥ ، ص ٣٢ .

أما الجانب الفقهي الذي توسع فيه فهو :

❖ عدم التمشي مع الفقهاء في التقيد بحرفية النص ، دون الرجوع الى الروح التي دفعت اليه والظروف التي أحاطت به . فقد أفسح في كتابه : « السياسة الشرعية » وفي رسالته : « الحلال » موضعاً لبيان التزام الروح والظروف التي أحاطت بالنص عند فهمه والاستدلال به .

❖ واعتبار : أن الأصل في العبادات ما ورد في الشرع . أما الأصل في العادات ، وهي المعاملات ، فعدم الحظر . والعقود من العادات ، لا من العبادات . والأصل في المعاملات أن تقوم على المصالح والمنافع ، التي هي بأصل وضعها في موضع الإباحة الأصلية .

ولأن الفقه لم يختلط بالفكر الدخيل — وإن لم تخل بعض مسأله من التأثير به كالمقياس — كان النقد الذي وجهه ابن تيمية للفقهاء هو نقد موجه في الواقع الى ما طرأ عليه من « جمود » بحيث فقد حيويته ومرونته .

فكما — فيها مضي — أراد بنقده : أن يعيد الى المبادئ الإسلامية صفاءها ، أراد هنا أن يعيد الى فهم هذه المبادئ — وهو التفقه أو الاجتهاد — حيويته ، وحيوية هذا الفهم ، أو التفقه ، هو في استمرار ملازمة تلك المبادئ واستيعابها للأحداث الجديدة .

فما عابه على الفقهاء ، وما احتاط فيه من أصول التفقه ، وما توسع فيه — يتصل ببعضه ببعض ، وتتصل جميعها بإعادة هذه « الحيوية » الى الفقه الإسلامي .

ويحارب التعصب والتقليد ، إذ هما عائقان ،

ويحتاط في الاعتماد على النصوص في استخدام الإجماع والقياس ، والمصالح المرسلة ، كي يكون الفقه فقهاً إسلامياً خالياً من تدخل الهوى باسم العقل أو الرأي ،

ويتوسع في رعاية روح النص وظروفه حتى تكون هنا مرونة ، ويتوسع في جعل الأساس في العقود هو الحل وعدم الحظر للشيء نفسه .

يريد أن يكون فقها إسلاميا . ذا إمكانية واسعة مستمرة في إخضاع أحداث الحياة المتجددة ، وطبعها بالطابع الإسلامي .

ابن تيمية والمفسرون وأهل الحديث :

ولم يترك هؤلاء ولا أولئك من التعليق على عملهم . فكان يفضل تفسير الطبري . ويرمى الزمخشري بأن تفسيره محشو بالبدعة . لأنه لجأ فيه إلى التاويل العقلي والاستعانة بالعناصر الفكرية . أما الطبري فقد قصر الأمر على الروحية ، فهو أقرب إلى الروح الإسلامية الأولى .

وفي الحديث كان يعتمد على ما كتبه الإمام أحمد بن حنبل في كتاب : « المسند » ولم يكن للبخاري ومسلم منزلة عنده تساوى منزلة الإمام أحمد في الحديث . إذ كان يرى أن الإمام أحمد له مكانة واضحة في نقد الأحاديث ، وخاصة فيما يتعلق بالأسانيد .

وبعد :

فابن تيمية وإن لم يكن أول ناقد لهذه المذاهب والاتجاهات الفكرية ، إذ سبق بالفزالي في ذلك ، ولكنه كان بلا شك الناقد البناء ، إذا صح لنا أن نطلق عليه هذا الوصف . فلم يجامل في النقد مريقا على فريق ، ولم يترك طائفة دون أخرى .

بينما الفزالي قبله نقد ليقبل التصوف .

وبينما هو أيضا ما رفضه باسم النقد قبله باسم آخر : فقد رفض الفلاسفة الاغريقية وصنعة المسلمين العقلية في مدارسها في كتابه « تهافت الفلاسفة » وقبلها في كتابه : « المضمون به على غير أهله » .

وعاب باسم النقد ، جدل المتكلمين في كتابه : « الاقتصاد في الاعتقاد » ولكنه كان من ممد المدرسة الأشعرية .

وحاول أن يعيد للدين تفكيره وطابعه في كتاب « احياء علوم الدين » ،
ولكنه حشر مع مبادئ الدين ومنطقه مبادئ الفكر الاغريقى ومنطقه .

فضلا عن انه اتهم بأنه لم يعرف بالتحرى في « الأحاديث » . كما يدل
على عدم التحرى هذا ما يتردد في كتاب « احياء علوم الدين » من احاديث ، أقل
ما يقال في شأنها : ان هدفها الترغيب والترهيب ، وان لم تصح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم .

أما ابن تيمية فقد كان واضحا من أول الأمر :

اراد « اسلاما » و « جماعة اسلامية » .

أما الاسلام فمصدره القرآن والسنة .

وأما الجماعة فهي تلك التى تتبع القرآن والسنة .

وعندئذ اراد أن يوضح أو يفصل بين ماهو اسلام وماهو دخيل على
الاسلام ، وبين الطائفة التى تنتمى الى الاسلام فقط والتى تتبع الاسلام
فيما تدعى .

ثم كان عليه بعد ذلك أن يوضح : أن القرآن والسنة الصحيحة تكفلان
سيادة الجماعة وقوة الفرد فيها ، فكان كتابه « السياسة الشرعية في
اصلاح حال الراعى والرعية » ورسالته « الحلال » المنهيج لتوضيح ذلك .

ان ابن تيمية لهذا : كان المفكر الاسلامى الذى قصد بتفكيره اعادة
بناء المجتمع الاسلامى على أسس اسلامية لا زيف فيها ، وبدون اضافة
اقرية عن الاسلام تتصل بها : اراد للمسلم أن يكون مسلما ، لاصحاب
بدعة أو مذهب خاص في الاسلام .

* * *

الفصل الرابع

محمد بن عبد الوهاب

ولأن حركة محمد بن عبد الوهاب (١) الدينية ارتبطت بتطور سياسى ،
وبمستقبل دولة وحكومة — يؤرخ لها من جانبين :

من جانب أحداثها السياسية ، وصلة الحكومة القائمة على رعايتها ،
بجانب الدعاء الدينيين ، بالحكومات الأخرى المجاورة فى شعب الخلافة
الاسلامية العثمانية . ثم فى تطورها واتساع رقعتها أو انكماشها وانحصارها
فى مكانها الاصيل — الى غير ذلك من المظاهر السياسية والتاريخية البحتة ،
لحكومة ذات علاقات بحكومات أخرى .

ثم يؤرخ لها من جانب آخر ، وهو أنها حركة دينية ، ترسمت خطوات
حركة أخرى سبقتها فى القرن الرابع عشر الميلادى . وهى حركة محمد بن
تيمية الحرانى . وفى هذا الجانب بالذات يؤثر الحديث عن مدى الصلة بين
الحركتين ، ومدى المفارقات بينهما ، ان كانت هناك مفارقات .

والذى يهمنا من حركة محمد بن عبد الوهاب هو هذا الجانب الثانى
بالذات ، من غير اهمال للجانب الأول ، فى صلته بنشاط هذا الجانب ، وفى
قوته او ضعفه .

محمد بن عبد الوهاب نشأ فى بلدة : « عينية » بالقرب من الرياض .
وتتلمذ على والده القاضى الحنبلى فى هذه القرية : قرأ فقه ابن حنبل ، والتفسير
والحديث ، على عادة القرون الوسطى فى تلقى المعرفة ، وتحصيلها ،
وفى نوعها وعدد موادها .

(١) عاش ما بين (١١١٥ — ١٢٠١ هـ) : (١٧٠٣ — ١٧٨٧ م) .

وبالاضافة الى ذلك اطلع على كتاب ابى تيمية ، وتلميذه : ابن قيم
الجوزية (١) .

وقد رحل محمد بن عبد الوهاب من بلدته التى نشأ بها الى مكة ، والمدينة
فى الحجاز ، والى الاحساء ، فى منطقة الخليج العربى ، والبصرة ، وبغداد ،
قيما بين النهرين (العراق) ، والى دمشق فى سوريا ، وأصفهان ، وقم فى
ايران . وأقام فى هذه مدة تزيد على اثنى عشر عاما ، قضاها فى الدروس
والتعليم . ويقال انه تزوج وهو بمدينة بغداد .

وبهذه الرحلة الطويلة ضم معرفة تجريبية واقعية عن الاسلام والمذاهب
الاسلامية واثرها فى توجيه المسلمين ، الى تلك المعرفة النظرية التى وقف
عليها فى المصادر السابقة . وهو فى الارتحال شأنه شأن أستاذه ابن تيمية
من قبل ، وشأن أصحاب الحركات الاسلامية الاخرى بعده ، من أمثال :
محمد بن على السنوسى الكبير ،

ومحمد جمال الدين الأفغانى ،

ومحمد عبده .

ونت عاد الى بلدته التى ولد فيها فى اقليم نجد . وصمم على أن يجهر
بدعوته فجهر بها . لكن لم يجد سعة قبول لها من مواطنيه ، لما يقال من :
تاخرهم ، وتخلفهم ، وتأخر البيئة النجدية على العموم ، وشيوع اعتقادها
بالخرافة ، وتمسكها بالبدع .

وعندما أحس بهذه المعارضة ، ثم بقوتها وبتزايدها : رحل من عينية
الى حيث يقيم الأمير السعودى فى شمال الرياض بقرية « الدرعية » .

وهناك تعاهد مع ممثل البيت السعودى ، الأمير محمد بن سعود ،

(١) وهو شمس الدين أبو عبد الله بن أبى بكر الذى عنى بمؤلفات أستاذه
وكائع الفلسفة على وجه أخص ، ومن أصحاب الاتجاهات الفكرية فى
الاسلام . وعاش ما بين (٦٩١ - ٧٥١ هـ) : (١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) .

في سنة ١٧٤٤ م على أن يبقى في مقر الأسرة السعودية ، أينما كانت
وفي مقابل ذلك ينصر الأمير بقوة سلطانه ، الشيخ في دعوته . وظل الامر
على ذلك حتى توفي الشيخ في سنة ١٧٨٧ م .

وبعد وفاة الشيخ والأمير معا تعهد أبناء الطرفين بالاستمرار في تنفيذ
اتفاق والديهما .

ولم يزل الوضع في صلة الدعوة الوهابية بالحكومة السعودية ، على
ما كان عليه ، حتى الوقت الحاضر .

وبهذا التعاهد اجتمع لهذه الدعوة سلطان الحاكم وقوة الايمان بها ،
وقلما اجتمع الامران في حركة دينية ، بعد عصر الرسول صلى الله عليه
وسلم وخلفائه الراشدين ، سوى هذه الحركة .

ومن هنا كان يؤمل كثيرا في نشاط هذه الحركة .

ومن هنا تكون خيبة الأمل كبيرة كذلك لو لم تقف هذه الحركة من هذه
القوة المزروجة — في سلطان الحاكم وايمان الداعي — في توضيح خطة
الاصلاح وتطبيق هذه الخطة في حياة تعد نموجية للحركات الاسلامية الأخرى
بعدها في المجتمعات الاسلامية .



١ — الجانب السياسي :

وارتباط صاحب الامارة السعودية بالشيخ القائم على هذه الدعوة
يؤرخ للجانب السياسي للحركة الدينية لحمد بن عبد الدهاب .

ويذكر المؤرخون أن الامارة السعودية اتسعت رقعتها ، وزاد نفوذها
وسلطانها في شبه الجزيرة العربية ، فدخلت مكة ، والمدينة في الحجاز في
نطاق سلطان السعوديين ، وبالتالي في مجال نشاط هذه الحركة . وبذلك
تهيأت الفرصة الموسمية للحج لشرح أسس الحركة الوهابية في مكة ونشر
تعاليمها ، ليس بين علماء الحجاز كل عام فحسب بل يقال : ان الدعوة

انتشرت عن طريق هذا اللقاء في مكة خارج شبه الجزيرة العربية . شرقا .
وغربا : شرقا في الهند واندونيسيا ، وغربا في السودان وشمال افريقيا .

كما يقال ان محمد بن علي السنوسي ، والسيد عثمان المراغنى ، كلاهما
تأثر بهذه الدعوة في نشر الحركة السنوسية في شمال افريقيا وقلب الصحراء ،
ونشر الطريقة المراغنية في السودان شرقا وشمالا .

اما في غرب افريقيا فيقال : ان الشيخ عثمان بن غودى من قبيلة الفولا
حمل مظاهر هذه الحركة ، وكون على اساسها مملكة اسلامية استمرت
فترة من الزمن حتى اطاح بها الاستعمار الغربى .

وفي البنغال ، في الهند ، حمل اليها بذور هذه الحركة سيد احمد ، أحد
امراء الهند .

وفي سومطرا ، انشأ أحد الحجاج الأندونيسيين فرعا يقتدى في اتجاهه .
بالفكر الأصلية لحركة محمد بن عبد الوهاب .

وبعد فترة من الزمن ، امتد النفوذ السعودى الى خارج شبه الجزيرة
العربية ، بعد ان وصل الى عمان ، وزيد في جنوب اليمن . . . امتد هذا النفوذ
الى قلب العراق ، وضواحي دمشق . وبقى هذا النفوذ قائما ، حتى وقعت
الهزيمة العسكرية للسعوديين في سنة ١٨١٨ م بقيادة ابراهيم باشا ابن
محمد على الكبير .

وسبب هذا الاشتباك العسكرى السعودى المصرى هو التكليف الذى
صدر من مقرر الخلافة العثمانية ، على عهد السلطان « محمود » الى رأس
الاسرة العلوية في مصر ، محمد على ، بقاء السعوديين وردهم الى مقرر
ولايتهم الأولى .

ويقال ان سبب هذا التكليف شيئان :

الاول : خشية السلطان على سلطته وخلافته ، لو زاد نفوذ السعوديين
وابتد في جوانب الامبراطورية الاسلامية في ذلك الوقت .

وثانيا : ضيق المسلمين بتشدد الحركة الوهابية في نظرتها الى غير
اتباعها من المسلمين ، وفي صلابتها فيما تسميه : القضاء على « البدع » او

« الشرك » . وكان في مقدمة المسلمين استنكارا لهذه الحركة ، وحقدا على دعائها ، علماء نجد ، وأشراف مكة . وربما كان ذلك بسبب خشيتهم من قوات سلطانهم ، لو قدر لهذه الحركة الاستمرار في النجاح ، والتمكن في السلطان .

ومما ساعد على زيادة هذه المخاوف ، وزيادة ضيق المسلمين بهذه الحركة ، دعاة هذه الحركة أنفسهم . ومبالفتهم في تحديد البدع ، والمخالفات الدينية ، ثم تنفيذ السلطة الحكومية بالقوة ما يطلبه دعائها .

وفي الاشتباك العسكى المسلح بين القوات المصرية والقوات السعودية لم يكن النصر حليف المصريين أول الأمر . بل هزم الجيش المصرى قبل انتصاره الأخير ، على عهد قيادة الأمير طوسون .

ولكن ما لبث النفوذ السعودى أن عاد بالتدريج الى قوته ، والى سيطرته نهائيا على نجد والحجاز ، على نحو الوضع القائم ، منذ سنة ١٩٢٥ . بعد توقيع معاهدات مع أمراء الجزيرة العربية الآخرين من جهة ، والانجليز من جهة أخرى .



٢ — الحركة الدينية الإصلاحية :

هذا ما يقال من الجانب السياسى . وقد زاد هذا الجانب قوة بعد ان اكتشف آبار البترول على شاطئ الخليج العربى مما يدخل فى حدود المملكة العربية السعودية الآن . واصبح للنفوذ السياسى فى شبه الجزيرة العربية قوة اقتصادية ،

ولو نظم امر هذه القوة الاقتصادية لانادت فى دفع الحركة الدينية وفى بناء هذه المملكة على أسس اسلامية سليمة ، كما يبغي دعاة هذه الحركة . ولكنهم لم يخطوا الخطوات الايجابية حتى فى الانتفاع بالاسلام ، او على الأقل فى عرضه العرض الصحيح المنتج ، كما سيبدو لنا فيما بعد .

ولمحمد بن عبد الوهاب ، مؤسس هذه الحركة ، عدة كتب — كما يروى المؤرخون — من بينها : كتاب : « التوحيد » وكتاب : « كشف الشبهات » ثم كتاب : « تفسير القرآن » .

ويضيف الأستاذ أحمد أمين في كتابه « زعماء الإصلاح » أن الشيخ كتب بخط يده رسالة لابن تيمية ، مودعة الآن في المتحف البريطاني بلندن .

أسس الدعوة الوهابية :

وترجع أسس هذه الدعوة الإسلامية الى ثلاثة أنواع :

أولا : فيما يتصل « بالأصول » وهى العقيدة :

« فإنها هنا تدعو الى توكيد « التوحيد » ونفى « الشرك » بحيث تقتصر القداسة والعبادة على الله وحده .

ويفهم من معنى القداسة والعبادة كل معنى يقوم على الاحترام ، ولو كان بحكم الألف والعادة : فبناء القبور على وجه الأرض ، وزيارتها في انتظام ، والوقوف عندها في خشوع ، ليست منافذ ينفذ منها الانسان الى « الشرك » وعدم « التوحيد » . بل هى شرك على الحقيقة . ولهذه المبالغة في فهم معنى التوحيد ، أو فهم معنى الشرك سمى دعاة هذه الحركة حركتهم باسم « التوحيد » .

وهنا في هذه المبالغة يمكن عامل « الفرقة » بينهم وبين بقية المسلمين ، فبينما هم يرون انفسهم موحدين أو أهل توحيد ، ويرون غيرهم — ممن لا يسلك سبيلهم في المبالغة — مشركين ، اذا بغيرهم ينظرون اليهم على أنهم : أهل تشدد وتزمت ، وأصحاب ضيق في الأفق والفهم لهذا الأصل الإسلامى ، وهو أصل التوحيد . لأن زيارة القبور ، أو اقامتها على وجه الأرض سوف لا يعيد الآن بحال وضع الوثنية العربية الأولى على عهد الدعوة الإسلامية ، ومن ثم لا وجه لخشية الشرك ، فضلا عن وقوعه ممن يقيم القبر أو يزوره .

والوثنية التى يمكن أن توجد في القرن العشرين ، ليست وثنية الأحجار أو الأموات ، انما هى وثنية الأحياء أصحاب السلطان والنفوذ . ولا يقضى على هذه الوثنية بالدعوة الى هدم القبور ، وتحريم زيارتها ، وانما بتحقيق شعور المساواة بين الحاكم والمحكوم ، وتحقيق الاخاء والتعاون في الاسلام بين الفرد والمجموع ، وتحقيق بقية المبادئ الإسلامية الأخرى في المجتمع الإسلامى .

✽ تنادى هذه الحركة باتباع مذهب السلف في صفات الله . وهو المذهب المعروف بالتفويض في كيفية اتصافه بها ، بعد الايمان بأنه سبحانه يتصف بهـا .

وبذلك لا ترى رأى المعتزلة القائلين بأنها عين الذات ، وليست غير الذات .

كما لا يرون رأى الأشاعرة القائلين بأنها ليست غيرا ، وليست عينا .
وواقع الأمر : أن المسلمين ، بعد القرن الأول الهجرى ، جعلوا من « الصفات » لله مشكلة ، على اثر أن تأثروا بالفكر الأفلاطونى الحديث ، وبالنزعة المسيحية في الأمانيم . ولو أرجعوا الأمر الى القرآن وحده لما كانت هناك مشكلة في هذه الصفات ، ولتحدد تصور المسلمين لاتصاف الله بها بنوع مداركهم وتصورهم لنصوص هذه اتصافات ، دون حاجة الى مناقشة جدلية عقلية في كيفية الاتصاف بها .

وثانيا : فيما يتصل بالفروع . وهى الفقه . نرى :

✽ أن فقه الحركة الوهابية يتبع مذهب ابن حنبل ، بوجه عام . ولكن اذا صبح من وجهة نظر الكتاب والسنة رأى على خلاف ماينسب لأحمد بن حنبل ، فانه يجمع ، وذلك مثل : تقديم الجد على الاخوة في الميراث . اذ عكس ذلك منسوب لابن حنبل . وهذا يتصل اتصالا وثيقا بفكرة الاجتهاد ، وفرضه ، وعدم التقليد المطلق .

✽ وأن تقصر الحجية في مصادر التشريع على القرآن والسنة الصحيحة وحدهما . أما الاجماع فيتوقف اعتباره على وجود شاهد له من القرآن والسنة الصحيحة . وبذلك تعود حجيته (اى الاجماع) الى حجية القرآن والسنة . ومقصود الاجماع — فى الأغلب — على نحو ما هو معروفه لابن تيمية ، من رغبته فى قصره على اجماع مجتهدى الصحابة ، عليهم رضوان الله ، لابتعداه الى اجماع التابعين او المجتهدين فى كل جيل بعدهم .

✽ وتنكر تقليد غير واحد من الائمة الأربعة : ابن حنبل ، ومالك ،

وإبى حنيفة ، والشافعى . وذلك — كما تذكر — لعدم ضبط مذاهب من
عداهم ، كمذهب الشيعة ، أو مذهب داوود الظاهرى الأصفهانى .

تذكر هذه الحركة مذهب الشيعة فى الفقه ، تبعاً لتأثيرها بموقفها السلبي
من القول بالعصمة ، وبالوسيلة فى مذهب الشيعة فى « الأصول » .

ولكن إذا كان القول بالتقية ، والوسيلة ، كلاهما ليس أصلاً من أصول
الفقه فى نظر الشيعة ، فآية صلة بين رفض الفقه الشيعى وبين عقيدة
أو عقيدتين لا دخل لواحدة منهما فى الفقه والاستنباط ؟

والعصمة إذا أخذت بالتطبيق الشيعى لها عند الزيدية ، أو الإمامية ،
من أنها تجنب الخطأ فى العمل من الإمام ، فصلتها بالتفقه عندئذ — وهو
البحث النظرى — صلة ضعيفة .

نعم لو أخذت العصمة كعقيدة ، على أن ما يأتى به الإمام ، قولاً أو
علماً ، واجب الاتباع — عندئذ ، يكون قوله أو عمله أشبه بالسنة الصحيحة .
وهنا تقول الحجة الوهابية ضد الفقه الشيعى القائم على مثل هذه العصمة .
لأن الإنسان المجتهد ، بعد الرسول عليه السلام ، لا يلزم غيره باجتهاده ،
ولا يلزم غيره بتقليده . إنما الإلزام باجتهاده قاصر عليه نفسه ، فيما اجتهد
فيه .

وثالثاً : فيما يتصل بموقفها السلبي ضد الاتجاهات الإسلامية المذهبية
والفكرية الأخرى فإنها :

✽ تحارب الفلاسفة ، على نحو ما حاربهم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية
من قبل .

✽ وتحارب من يعتقد من الشيعة « بعصمة الإمام » والقول : بالتقية ،
والوسيلة . والوسيلة هنا اتخاذ الإمام واسطة ، عن طريق تلقى تعاليمه ،
واتباع رأيه فى الوصول إلى الآخرة ، وهى القربى من الله سبحانه وتعالى .

والوسيلة على هذا النحو جاءت إلى الجماعة الإسلامية عن طريق

مدرسة الأملاطونية الحديثة . فقد حددت هذه المدرسة العالم الرفيع في الوجود الرفيع في القيمة ، من أجل كونه أصلا لما عداه ، ومشرقا ومديرا . لغيره ، وراعيا لتوجيهه ، بثلاثة من الموجودات كما سبق ذكر ذلك غير مرة — وهي :

الأول ،

العقل ،

النفس الكليسة .

والوسيلة ليست عقيدة خاصة بفلاة الشيعة ، وهي أيضا توجد عند الصوفية المنحرفة . ويلعب الدور الأول فيها « المريد » أو صاحب « الفراسة » .

وكذلك توجد عند عوام الفرق الأخرى ، تقليدا ، والفا ، وعادة ويمثل هذا الدور في نظرهم : « الأولياء » ، وهم أصحاب « الكرامات »

والاسلام في تحديده للأولياء ، لم يعرف ذلك التحديد العرفي . والولي لم يزل في القرآن هو المتبع لكتاب الله ورسالته .

وأولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون — هم أولئك أصحاب الأيمان القوى ، بحيث لا يزعجهم في حياتهم نقص في الأموال ، والانس والثمرات ، ولا تزعجهم هزيمة ، ولا طغيان صاحب سلطان .

* وتحارب المتصوفة المتأخرة ، لقولها : بالاتحاد ، والحلول ، ورفع التكليف ، بناء على فهمها الخاص (أى فهم المتصوفة المتأخرة) في القرآن ، من أن له ظاهرا وباطنا .

* كما تحارب وجوب شد الرحال الى قبور الصالحين أو الأولياء ، وفي مقدمتهم : صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام وعليهم رضوان الله .

* * *

التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب :

ويلاحظ فيما عرضنا لعناصر هذه الحركة من الوجهة الفكرية :

أولاً : أن حركة محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر قامت على أساس التمهذب بمذهب معين ، وهو مذهب أحمد بن حنبل . ولأنها أسست على التمهذب بمذهب معين تعتبر امتداداً في التمسك بالمذاهب الإسلامية ، كل منها على حدة ، وتمثل طورا من أطوار التبعية لمذهب خاص .

ثانياً : إذ تنادى هذه الحركة بالرجوع الى « مذهب السلف » ، لاتعنى أكثر من إبعاد القياس والعرف ، مع التزام نصوص القرآن والحديث الصحيح في التفقه في دائرة التشريع . وبذلك تستمر في مجال الخصومة المذهبية . ولاتعنى أيضا في دائرة الحياة العملية الا محاربة المستحدث من العادات ، بعد فترة الامام السلفي ، وهو رائد المدرسة الحنبلية .

ثالثاً : لم تقصد من اول الأمر أن تكون حركة « عود على بدء » ، على معنى : تصفية العصبية للمذاهب الفقهية ونخلها ، في التشريع وفي المعاملات ، ولذاهب العقيدة في تصور الله والاعتقاد به . عن طريق علمي . ثم السير بالفرد وبالجماعة في حياتهما على النحو الذي ساد قبل المذاهب الإسلامية ، أو على الأقل قبل وضوح العصبية المذهبية وقوتها في تفريق الجماعة الإسلامية .

رابعاً : الحركة الوهابية تقليد آخر ، وليست تجديداً انطوى على استقلال في بيان قيمة المذاهب الإسلامية في العقيدة والتشريع في المعاملات ، وفقه العبادات . . هي تقليد لحركة الشيخ تقي الدين بن تيمية في ذلك ، وليست استمرارا لحركته في نقدها ، في هدها وينائها .

✽ ولكن ، ان كانت تعتبر تقليداً ، أو استمرارا لطور التقليد — فإنها تتميز بأنها صانت آراء ابن تيمية ، وعنيت بها في القرن الثامن عشر ، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها هذه الآراء العناية الكبرى التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . سواء من جانب الدعوة والتمسك

بها ، أو من جانب الاعتراف بها رسميا من بعض السلطات القائمة في البلاد الاسلامية . ويعد أن كانت تعتبر أيام ابن تيمية نفسه ، وبعده بقليل — في التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذاهب — نوعا من الخروج في فهم الدين أو نوعا من الالحاد .

وهي تعتبر قنطرة لآراء ابن تيمية ، مرت عليها الى الاجيال القادمة . وتعضيد السلطة الرسمية السعودية اعطاها قوة البقاء والاستمرار .

✽ وآراء ابن تيمية وإن تمسك في الفقه بمذهب الامام أحمد بن حنبل — تضمنت أو قامت على النقد العلمى للمذاهب الاسلامية الأخرى . وإن لم يبلغ هذا النقد درجة عليا في الحيدة وعدم التأثير بالجانب الشخصى فيه .

ولهذا تعتبر الحركة الوهابية بعده : الحركة الاسلامية التى حوت بذور « النقد » بصفة عامة وقدمتها الى الحركات الاسلامية الأخرى ، في القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومن أجل ذلك تعتبر تهييدا لهذه الحركات ، كما تعتبر نوعا من « التقديمية » بالقياس الى عصور التبعية المطلقة . لأن طابع النقد صاحبها ، وإن لم تسر فيه بخطوات واضحة .

وسنلاحظ : فيها بعد : أن طابع الحركات الاسلامية الحديثة والمعاصرة الهادفة الى اعادة القيمة للمبادئ الدينية في حياة المسلمين ، الذى اخذ يتبلور شيئا فشيئا ، هو :

النقد « العلمى » :

أو هو : التصفية والنخل للؤلغات المذاهب الاسلامية الأخرى .

واضعاف التبعية المذهبية . كى تعود تعاليم الجماعة الاسلامية من جديد قريبة من القرآن والحديث الصحيح وحدهما . وإن اختلفت الآن بعد هذا القرب ، مع تلك الآراء التى سادت فترة الركود العقلى واكتفت بالشرح ، أو التلخيص ، لما ترك الأولون في الجماعة الاسلامية .

✽ ومع أن المعروف ، أن ابن تيمية ، في هجومه على الشيعة ، كان يقصد فرقة الغلاة منهم التي سماها « الرافضة » ، وكان يوجه نقده على الأخص لجماعة الباطنيين ، أو التعليميين منهم — مع ذلك لما ورثت الحركة الوهابية اتجاه ابن تيمية وسعت شقة الخلاف بين السنة والشيعة عامة . وغالت في تصوير الشيعة على الإطلاق ، وأصبحت الفجوة كبيرة في النزاع المذهبي بين السنة والشيعة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ، بل أصبحت أشد من ذي قبل . وكانت زيادة الفجوة على هذا النحو أثرا سلبيا للدعوة الوهابية .

يضاف الى هذا الأثر السلبي لها في هذا الجانب أثر سلبي آخر ، أتت به في مسألة القبور وزيارتها . فتشدها في تحريم شد الرحال الى القبور — وهو رأى أو عقيدة سليمة في أصلها — جدا برجال السلطة السياسية القائمين على صيانة الحركة الوهابية ونهوها أن يمعنوا في إزالة القبور وانتهاك حرمة الموتى ، وعلى الأخص انتهاك حرمة رجال من الصحابة كان لهم أثر لا ينكر في الدعوة الإسلامية .

✽ ولو أن الحركة الوهابية سارت في نخل الآراء الإسلامية في مذاهب الجماعة الإسلامية المختلفة ، وساعدت على إيجاد حركة علمية تهدف لهذه الغاية ثم ولت وجهها نحو الحضارة المعاصرة والفكر المعاصر ، واتخذت منها موقفا يمليه عليها الكتاب والسنة ، قبل أن يتحزب في تفسيرهما للمسلمون ، وقبل أن يفرقوا بينهم شيئا وأحزابا — لو أنها فعلت ذلك :

لأفادت في بناء حركة علمية إسلامية سليمة ،

ولأفادت كذلك في تنوير الرأى الإسلامى بالمقومات السلبية التي تصاحبها ، مما قد يستسيغه ميزان الكتاب والسنة ،

ولأفادت ثالثا في نهضة شعب عربى في الجزيرة العربية نهضة اجتماعية وتوجيهية ، بحيث تصلح أن تكون عنوانا واضحا لحكم حديث قام على أسس إسلامية .

✽ إن الحركة الوهابية تشددت فيها وسع الخلاف بينها وبين الشعوب الإسلامية الأخرى . وبالأخص بينها وبين الجماهير في هذه الشعوب .

ان دعوتها الى القرآن والسنة صاحبها تفسر تطبيقى عملى لها ،
ابعدھا عن الوضع والهدف يوم ان نادى بها ابن تيمية .. صاحبها تفسر
تطبيقى عملى لها يشير : الى انها الدعوة الى الحياة الصحراوية على عهد
الجماعة الاسلامية الاولى . وليست الدعوة الى الاسلام الواضح ، كما
يمثله القرآن والسنة الصحيحة . ذلك الاسلام :

الذى يساوق الحضارة الصناعية ،

ويساوق المستوى الرفيع فى الحياة الانسانية ،

ويساوق « التقدمية » فى بناء الجماعة بناء سليما .

انها لم تستبغ حتى الآن — من الوجهة النفسية — عصر « الآلة »
الحديثة ، فضلا عن عصر « الآلية » والتكنولوجيا القائمة . مع ان الدعوة
الى القرآن والسنة قصد بها اولا وبالذات سير الحياة الاسلامية فى ظل
تعاليم الاسلام . وفى صحبة الحضارة الصناعية التى لابد منها الآن
لحياة شعب يرتفع بنفسه عن مستوى الحياة الدنيا فى المعيشة بما يكتنفها
من ضعف واذلال .

* ان سير الحركة الوهابية — من الوجهة الفكرية ، والعملية —
الآن يسند :

اتجاهها ليس هو الاتجاه صاحب الأثر الإيجابى فى نهضة شعب جزيرة
العرب ،

ولا هو كذلك صاحب أثر إيجابى فى ربط طوائف الجماعة الاسلامية
بعضها ببعض ،

ولا هو ثالثا مما يدل على ان الاسلام دين لحكم الجماعة ، واصلاح
الفرد ، وانه يستطيع مواجهة الاحداث والوان الحياة المختلفة .

* ان الفجوة بين الفكرة الأساسية للحركة الوهابية وبين التطبيق
العملى فى حياة المؤمنين بها فجوة واضحة .

ان مجال الفكر الوهابى والعقيدة الوهابية مجال القراءة والترديد .

انه مجال الاصطناع والاحتراف بها فى غير بناء ، وفى غير ملامعة .

اما حياة الجماعة الوهابية فانها على نحو حياة اية جماعة اسلامية أخرى ، تسير فى عزلة عن الفكر والآراء الاسلامية ، وتخضع فى تحركها وفى سيرها الى عوامل مرددة بين اتجاهات شرقية وأخرى غربية ، وبين عادات وتقاليد لا يحددها مصدر واحد .

وكان المؤمل فى معانقة السلطة الرسمية لها أن تتميز عن اية حركة اسلامية أخرى بالتطبيق العملى ، وفقا للفكرة الاصلية ، السلبية والايجابية معا . وأن تكون حياة الجماعة التى آمنت بها عنوانة تتجلى فيه فكرة الداعى ، كما آمن بها وتركها من بعده .

✽ أن التآخى بين تعاليم المذهب الوهابى والسلطة الزمنية فى المملكة العربية السعودية — طبقا للعهد الذى وقع بين الشيخ والامير سنة ١٧٤٤م — كان :

يحتم ابعاد الثنائية فى التعليم فى هذه المملكة ، وتوزيعه بين دينى ومدنى .

ان البلاد الاسلامية وفى مقدمتها مصر ، سلكت هذا الطريق الثنائى تحت ضغط الاستعمار الأجنبى . مع أن التربية السليمة كانت تفرض مدرسة واحدة فى مرحلة التعليم العام ، يقوم منهجها على التراث الإسلامى والعربى قبل كل شيء . وهنا لم يشأ الاستعمار أن تتجه البلاد الاسلامية التى تحت نفوذه ، فى التربية والتعليم هذا الاتجاه ، والا لاسست مايزيد القضاء عليه ، وهو الشخصية الاسلامية .

اما الامارة السعودية ، ثم المملكة السعودية من بعد ، فلم تقع تحت نفوذ استعمارى . ثم عاشت وكافحت ، وهزمت وانتصرت من أجل الدعوة الى آراء محمد بن عبد الوهاب ، وصاغت نفسها فى المجال الداخلى والخارجى كدولة اسلامية . فسلوكها مسلك البلاد الاسلامية ، التى وقعت تحت سيطرة الاستعمار الغربى ، فى ازدواج التعليم وتقسيمه الى نوعين ، لا يتفق مع الارتباط الوثيق بين الدعوة والسلطة الرسمية . والا لكان ذلك

أية في نظر القائلين بأمر الدعوة والسلطة معا على أن التراث الثقافي الإسلامي والعربي لا يطبق أن تنضم إليه معرفة أخرى ، مما تسمى بالمعرفة الإنسانية ، في مجال واحد . وهذا الافتراض لا يؤيده طبيعة التراث الإسلامي . واذن — كما ذكرنا — هناك :

انفصالية بين تعاليم المذهب الوهابي والحياة العملية لأتباع هذا المذهب ،

وهناك انفصالية أخرى في دائرة التعليم النظري نفسه ، بين هذه التعاليم والثقافة الإنسانية .

واذن تعاليم المذهب الوهابي ، كتعاليم الدين الإسلامي في أي بلد إسلامي آخر ، في عزلة عن الحياة ، وعزلة عن التعليم العام . وليس هناك أثر عملي لميزة التقاخي بين الدعوة والسلطة ، لا في مجال التطبيق ولا في مجال التعليم العام .

ومع ذلك لم يزل لنا أمل كبير في أن تأتي الخطوة الأولى في تحقيق هدف هذه الدعوة من جانب « آل الشيخ ... » فانهم هم الذين ورثوا العناية بهذه الدعوة ، في مجال الفكر والنظر ، وفي مجال التطبيق في الحياة . وعليهم وحدهم تقع ثبete التقصير في عرض هذا المذهب ، في صورة مرنة تستوعب ظروف الحياة الحديثة ، وتحفز على النهضة الإيجابية التي تؤسس على مقومات الحياة المعاصرة ، وهي حياة القوة المادية والمعنوية ، وتؤثر هذا الشعر على شيء آخر سواه ، وهو شعر : البقاء للأصلح :

والإسلام دين هذه القوة المزدوجة ، ومن أجلها تكمن فيه إمكانيات البقاء والخلود .

* * *

الفصل الخامس

الحركة السنوسية

تنسب هذه الحركة الى السنوسى الكبير . وهو محمد بن على السنوسى ، الخطيبى ، الادريسى (١) . والمسرح الزمنى لهذه الحركة هو النصف الاول من القرن التاسع عشر .

ولد فى قرية « الواسطة » بالقرب من بلدة مستغانم فى الجزائر . وينتهى نسبه الى الحسن السبط ، ابن على بن أبى طالب ، وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما يقتسب الى الادارسة ، التى أسس ادريس الأكبر دولة لهم فى مدينة « ولىلى » بالمغرب سنة ١٧٣ هـ (فى القرن الثامن الميلادى) . ثم انتقل مركزها بعد ذلك الى مدينة « فاس » العاصمة الجديدة . ومن هنا يلقب بالادريسى .

كما أخذ لقبه « الخطيبى » من جده « خطاب بن على بن يحيى » . وأخذ لقبه السنوسى من جده « السنوسى بن العربى » الذى أخذه بدوره من قبيلة بنى « سنوسى » احدى قبائل تلمسان بالجزائر ، التى نزلت بجبل يسمى « سنوس » هناك بالجزائر . ومازالت تعرف عائلة السنوسى الكبير فى الجزائر حتى الآن بعائلة « الاطرش » .

وهو من عائلة عرفت بالعلم . ويرجع الى عمته ، السيدة فاطمة ، الفضل فى تنشئته الدينية والعلمية ، بعد أن توفى والده فى سن الخامسة والعشرين وبقي هو فى كف عمته . ويقال : انه كان لها شغف علمى ، وأنها انقطعت للدرس والتدريس ، والوعظ والارشاد . كما يقال : انه كان يتردد على مجلسها كثير من الرجال .

(١) عاش بين سنتى ١٢٠٢ — ١٢٧٦ هـ (٢٢ ديسمبر سنة ١٧٨٧ —

٧ سبتمبر سنة ١٨٥٩ م) ودفن فى الجغبوب .

وقد التحق ، وهو في سن صغير ، بأحد معاهد بلدة « مازون » بالجزائر ، ثم ذهب الى مدينة « فاس » للالتحاق بجامعة القرويين وقد اشترك في تأسيسه أحد أجداده . ويعتبر مركز العلوم الاسلامية في هذا المحيط ، ويشبه الأزهر بمصر الى حد كبير . وهو ، وجامع الزيتونة يمثلان «مقر الدراسات الدينية والعربية في شمال افريقيا .

وتتلمذ في هذا الجامع على سيدى محمد القندوز . وكان معروفا باعتقاده برأيه ، وابتعاده عن طلب الزلفى لدى الحكام . وقد أعدمه الحاكم التركي للجزائر ، حسن بك ، سنة ١٨٢٩م تخلصا منه ومن أعوانه ممن كانوا يسمون : « الإخوان » .

وهناك في جامع القرويين درس السنوسى الكبير فقه المالكية . وبعد أن أجزى قام بالتدريس فيه فترة من الوقت . ثم في نفس الوقت تتلمذ في التصوف في زاوية « عين مهدي » على الشيخ أحمد بن محمد التيجاني (١) ، صاحب الطريقة التيجانية ، والذي أسسها في آخر القرن الثامن عشر في بلاد الجزائر . وإلى هذه الطريقة يرجع الفضل في نشر الاسلام في افريقيا الغربية .

وهذه الطريقة متفرعة عن الطريقة الخلواتية ، التي ظهرت للوجود في القرن الرابع عشر الميلادي (٢) . والطريقة الخلواتية هي إحدى الطرق الصوفية الثلاث الكبرى في افريقيا « الإدارية » — نسبة الى مدار خط الاستواء — والطريقتان الأخريان : القادرية ، والشاذلية .

والقادرية نسبة الى السيد محمد بن عبد القادر الجيلاني ، الذي ولد في جوار بغداد (٣) ، ودخلت طريقته بلاد المغرب في القرن الخامس عشر الميلادي على أيدي مهاجري واحة توات في جنوب الجزائر .
والشاذلية ترجع الى مؤسسها أبى الحسن على بن عبد الله الشاذلي (٤) .

(١) عاش بين سنتي (١٧٣٧ — ١٨١٤ م) .

(٢) نسبة الى السيد / محمد الخلواتي .

(٣) ولد سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) وتوفي سنة ٥٦١ هـ (١١٦٦م) .

(٤) عاش بين سنتي (٥٥٣ — ٦٥٦ هـ) .

وفي أثناء اقامته بفاس ، التي تبلغ سبع سنوات من سنة ١٨١٠ الى سنة ١٨١٧ م ، كان حريصا على زيارة الزاوية ، والاجتماع بالاخوان .

وفي سن الثلاثين من عمره ترك السنوسي الكبير مدينة فاس ، قاصدا مكة لأداء فريضة الحج . فبذلك طريقه في جنوب الجزائر الى مدينة « قابس » بتونس ، ثم الى مدينة طرابلس ، فمصراته ، فبنى غازي ... فالقاهرة ... فالحجاز .

وهناك بالحجاز اقام ست سنوات ، درس خلالها الفقه الاسلامي على علماء مكة ، وتعرف احوال المسلمين عن طريق اتصاله بالحجاج في موسم الحج ، ثم عاد الى الجزائر ، حوالي سنة ١٨٢٥ م ، وبقي هناك حتى سنة ١٨٣٣م اي بعد الحملة الفرنسية على الجزائر بثلاث سنوات .

وذهب بعد ذلك مرة ثانية الى الحجاز ، واقام بمكة ثماني سنوات اخرى ، واظب عليها ايضا على الدرس .

ومن العلماء الذين اتصل بهم هناك :

السيد أحمد بن ادريس الفاسي (١) ، الرئيس الرابع للطريقة « القادرية المراكشية » وتجاوب معه علميا وروحيا ، وصحبه في رحلته الى اليمن ، بعد أن ضايقتهم علماء مكة . وكان معها في هذه الرحلة السيد محمد عثمان المراغني ، أحد تلاميذ السيد أحمد بن ادريس الفاسي أيضا . ومؤسس الطريقة المراغنية في السودان . وهناك اقاموا جميعا باليمن ثلاث سنوات .

وبعد أن توفي أستاذه باليمن ، عاد السيد السنوسي الكبير الى الحجاز . وهناك أسس « زاوية » جبل أبي قبيس . وبعد أن أنشأها ، والتف الناس حوله ، خشي رجال الحكم العثماني من حركته هذه ، متأثرين في ذلك بما لاقوه من مقاومة سابقة من رجال الحركة الوهابية .

وانضم الى هؤلاء الرجال الرسميين علماء مكة ، وأشرافها ، حرصا على مكانتهم ومنزلتهم ، كما انضموا اليهم من قبل في مقاومة الحركة الوهابية

(١) توفي في اليمن سنة ١٨٤٣م .

للسبب نفسه . فوجد نفسه مضطرا الى ترك الحجاز ، فتركه سنة ١٨٤٥ م .
وبعد بعض اتباعه متجها الى القاهرة واقام فيها بضعة اشهر . ولكن لم تطب
له الإقامة مدة أطول من ذلك ، لما لمس منه من معارضة رجال الأزهر له ،
ولتفكيره وطريقته في فهم الإسلام فوصل الى واحة « سيوة » ، ومكث فيها
فترة ، ووضع بذور الدعوة السنوسية . ثم رحل منها الى طرابلس الغرب .
فانصدا الى الجزائر .

ولكن في رحلته من طرابلس الى مدينة « قابس » بتونس بلغه ان الفرنسيين
استولوا على الجزائر كلها ، وكادت المقاومة الشعبية فيها أن تنتهى . فعاد
الى طرابلس ، ثم منها الى برقة ، وانتهى به المقام في مدينة بنى غازى
في ليبيا .

ثم عاد مرة ثالثة الى مكة في سنة ١٨٤٦ م . ولم يلبث أن رجع الى
برقة سنة ١٨٥٣م وأسس على حافة الجبل الأخضر ، من ناحية الجنوب ،
زاوية « العزيمات » . ثم بعد أن أقام فيها مدة انتقل الى الجغبوب في
الجنوب ، التى تبعد مائة وستين كيلومترا عن ساحل البحر الأبيض
المتوسط وأسس بها زاوية الجغبوب سنة ١٨٥٦م .

وتعتبر جغبوب ملتقى لحجاج شمال أفريقيا عبر الأراضي المصرية وملتقى
القوافل التجارية بين الصحراء الكبرى والسودان ، ووسط أفريقيا جنوبا
وساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا ، كما تعتبر زاوية هذه المحطة الزاوية
النموذجية للحركة السنوسية من الوجهة الفكرية والنظرية والتطبيق العملى
معا .

أما زاوية « الكفرة » التى تبعد نحو سبعة كيلومترات من ساحل
البحر الأبيض المتوسط الى الجنوب فقد شيدت في عهد خليفة السنوسى
الكبير : السيد محمد المهدي .

والمدة التى أقامها السنوسى الكبير في ليبيا ، ونشر فيها مذهبه ، تقرب
من عشر سنوات . وفي هذه المدة أسس فيها احدى وعشرين زاوية .
وأشهرها :

زاوية البيضاء وسط الجبل الأخضر ، حيث يوجد قبر الصحابي رافع الأنصاري ،

والجغبوب ،

وواحة الفقه في فزان ،

ومزدة في جنوب طرابلس .

وقد اختيرت مواقع هذه الزوايا بحيث تعتبر مراكز على الحدود الليبية شرقا وغربا وشمالا وجنوبا ، مركزا للثقافة والتحسين ... وغير ذلك من الأهداف التي تتصل بفرض الزاوية ، كما سيأتي .

عوامل الحركة السنوسية :

والسنوسى الكبير الم بالتراث الاسلامى فى جامع القرويين ، بعد ان حفظ القرآن الكريم فى موطن ميلاده . وتعرف على الزاوية وأهدافها للطرق الصوفية فى الجزائر ، ومارس مع رجالها نشاط هذه الزاوية ثم وقف على أحوال العالم الاسلامى فى تروده على مكة مدة مرات . كما أدرك موقف المسلمين عامة من غزو الجزائر على يد الفرنسيين الصليبيين ، هؤلاء الحاقدين على المسلمين لأنهم مسلمون ، ولتمسكهم بدينهم ثم على ما ملكته أيديهم من ثروات عديدة .

ويمكن ان نلخص احوال العالم الاسلامى على نحو ما تآثر بها السنوسى الكبير فيما يلى :

✽ ضعف حال المسلمين ضعفا اقتصاديا ، وخلقيا ، ودينيا ، واجتماعيا :

(أ) فالمستوى الاقتصادى لحياتهم متواضع ، أو ضعيف .

(ب) ويغلب على سلوكهم الخلقى عدم الثقة بالنفس ، وعدم رعاية حرمة الغير .

(ج) وغهمهم للدين يقوم على أنه دعوة للتواكل ، وأنه جملة من العادات والتقاليد التى من شأنها أن تحجب رسالة الله للإنسان فى حقيقتها ، وأنه مذهب امام ، أو طريقة شيخ ، أو حرفة دجال أو منجم .

(د) وجماعتهم مفككة ، ووعيمهم الاجتماعى يكاد ينعدم ، والعصبية الطائفية طغت على روح الجماعة العامة ، والخصومة بين الطوائف تأخذ من تفكير المسلمين ونشاطهم أكثر مما يمنحونه للسعى فى الحياة ، لخير أنفسهم وجماعتهم .

✽ ضغط العالم المسيحى على المسلمين ، لا لاستغلاله اقتصاديا بحسب بل لممارسة « الحروب الصليبية » فى صورة أخرى على نحو ما عرف من احتلال الجزائر عام ١٨٣٠ م ومعاملة السلطة الفرنسية المسلمين هناك بمعاملة تقوم على اذلالهم ، وتجريدهم من مقومات شخصيتهم العامة .

✽ ضعف المركز الرئيسى للسلطة الاسلامية العليا وهى الخلافة العثمانية عن مقاومة الضعف الداخلى ، ومن حماية البلاد الاسلامية من الاعتداء الخارجى عليها .

هذه الحال للعالم الاسلامى ، مع تنشئته النشأة الاسلامية : النظرية والعمية معا ، ومع اتصاله فى هذه التنشئة بعلماء لهم تاريخ مجيد فى التضحية والايان مثل : السيد محمد بن القنذور ، والسيد العربى بن أحمد الدرقاوى من أشياخ الطريقة الشاذلية ، والسيد أحمد بن محمد التيجانى الصوفى الكبير . خلقت منه زعينا لحركة اسلامية فى النصف الاول من القرن التاسع عشر تتميز عن الحركتين الاسلاميتين قبلها وهما : حركة ابن تيمية ، وحركة محمد ابن عبد الوهاب ، وان اشتركت معهما فى الأسس والغاية ، وتأثرت بمثل الظروف والعوامل التى تأثرت بها هاتان الحركتان .

فالعوامل التى أحاطت بهؤسس الحركة السنوسية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر هى نفسها التى أحاطت بابن تيمية فى القرن الرابع عشر قبله ، وهى نفسها لم تتبدل فى وقت محمد بن عبد الوهاب فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر :

✽ اذ الشعور بضعف المسلمين بسبب الفرقة المذهبية وبسبب التوجيه المنحرف غير الاسلامى ، والشعور بضعف السلطة الاسلامية العامة — كما كان الحال فى بغداد على عهد ابن تيمية ، وكما كان فى القسطنطينية على عهد محمد بن عبد الوهاب ، ومحمد بن على السنوسى الكبير — كان واضحا

في محيط هؤلاء الدعاة جميعا . وهو شيء غير مستور يفتش عنه ، بل شيء يواجه القارئ للتاريخ الاسلامي في كل عصر من هذه العصور مواجهة واضحة قوية .

✽ اما الشعور بضغط العالم غير الاسلامي على العالم الاسلامي فهو كما سبق يتمثل في عهد ابن تيمية في هجوم التتار وهجوم الصليبيين منذ آخر القرن الحادى عشر الى قرب نهاية القرن الثالث عشر ، وفي عهد ابن عبد الوهاب ومحمد بن على السنوسى بدا يتمثل في هجوم الاستعمار الغربى على رقعة العالم الاسلامي ، في مكان اثر مكان ،

ولهذا سنرى ان ما يؤثر من آراء السنوسى ، وما يؤثر لابن تيمية ، محمد بن عبد الوهاب بعده ، ويعرف ايضا لمحمد بن على ، منها يعتبر جميعه رد فعل لعوامل واحدة ، وفي الوقت نفسه علاجا لحال متشابهة .

ولكن اذا كان هؤلاء الثلاثة اشتركوا في التأثير بعوامل واحدة ، وكانت دعوتهم صدى لها — فانهم يفترون فيما بينهم بالسبيل الذى سلكه كل واحد منهم في تحقيق الدعوة . والفرق في هذا السبيل قد يكون :

في الفرق بين استعمال الشدة والضعف ، او سلوك اللين والاقناع ،

وقد يرجع الى تخير جانب من جوانب الآراء ، وتقديم هذا الجانب على غيره في التطبيق والتنفيذ مراعاة للظروف والاحوال التى تخطط بصاحب الدعوة .

فقد اشد ابن تيمية وقسا في طلب تحقيق آرائه ، واراد ان يحققها دفعة واحدة . فخاصم الجميع وحاربهم . ومن اجل ذلك رمى بحق او بغير حق ، بالخروج عن الجماعة الاسلامية ، على نحو ما رمى هو خصومه .

ومحمد بن عبد الوهاب اتبع نفس الاسلوب : ولحقته نفس النتائج التى لحقت استاذة ابن تيمية من قبل .

اما السنوسى الكبير فآثر مهادنة السلطة الاسلامية المركزية كما يأتى .
وهادن الصوفية كما يبدو في كتابه : « السلسيل المعين في الطرائق

الأربعين » . وتخبر من بين هذه الطرق طريقة خاصة به . وانتفع بأسلوبهم في الاجتماع والانتقاء بالمريدين والاتباع ، واستخدم أسلوب الاقتناع والأودة ، كما يتضح في كتابه : « ايقاظ الوسنان » . وعنى بالمودعة والمعاونة وتجنب القسوة والعنف : بدا ذلك في « زاويته » التي اتخذ منها ومن نشاطها تحقيق التعاون والمحبة بين الجميع . وقد أثر أن يكون أمة لا دولة ، وأن يكون مريداً لا حاكماً ، وأن يكون أخاً لا سيداً .

وتاريخه هو تاريخ أمة وحركته ،
ومنهجه في حياته هو صراطه وطريقته ،
وتفكيره هو تحكيم كتاب الله .

ولم يعن في حياته بما يقال عن شخصه بين أتباعه . وهو لهذا لا يهتم بها توصف أو تسمى به حركته ومذهبه بعد مماته . فقد اهتم بشيء واحد : أن يكون مسلماً ، وأن يكون أتباعه مسلمين أعزاء على أنفسهم ، كرماء على غيرهم .

وسنرى أيضاً أن هذه الحركة السنوسية تتميز عن الحركتين السابقتين . عليها ، بأنها رأت في شخص الداعي الإمام في الدعوة ، وصاحب الحق في انفصل في الخصومات بين الأتباع ، وفي فرض الضرائب والمكوس . وبذلك تفاقمت الازدواج الذي صجبت الحركة الوهابية ، وأزالت الثنائية بين رجال الدعوة ورجال السلطة المشرفة على تنفيذ مبادئ الدعوة ، كما تفاقمت معاداة السلطة القائمة ، على عهد ابن تيمية ، لآرائه وتفكيره .

ثم تتميز أيضاً بأنها زاوجت بين الآراء النظرية والتطبيق العملي لها في حياة « الزاوية » ، وأخذت أتباعها بالترويض على صفاء النفوس ، بجانب صقل عقولهم بثقافة القرآن وتعاليم السنة الصحيحة : وبهذا بحق أن تعد هذه الحركة دستوراً لحياة أقرته وآمنت به .

١ - تعاليم السنوسية :

للسنوسي الكبير ثلاثة كتب يمكن أن تصور الأسس التي قامت عليها الحركة السنوسية .

فى كتاب : « ايقاظ الونسان » تحدث فيه :

أولا : عن وجوب الرجوع الى القرآن والسنة ،

وثانيا : وعن بيان أن : دلالة الكتاب والسنة واحدة ،

وثالثا : وعن وجوب اتباعها ، وتقديرها على رأى كل مجتهد ،

ورابعا : عن رايه فى العمل بالحديث ، وفى رأى الفقهاء ، والمحدثين ،
والأصوليين فيه ،

وخامسا : عن القول بالاجتهاد ، وردة على ذلك الزعم القائل : أن
الاجتهاد قد انقطع بالاجماع ،

وسادسا : عن نعية على التقاليد ، ومما يقوله فيه :

« . لا يجب انحصار التقليد فى الأئمة الأربعة ، رضى الله عنهم ، لانه
لا واجب الا ما أوجبه الله ورسوله ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من
الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة ، فيقلده دون غيره . بل لا يصح
للعامى مذهب . ولو سلم لم يلزمه ، ولا أحد من الخلق قط ، أن يتمذهب
بـرجل من الأئمة بأخذ أقواله كلها ، ويدع أقوال غيره كلها .

» وهذه بدعة تبيحة حدثت فى الأمة ، لم يقل بها أحد من أئمة الاسلام .
فيا الله العجب ؟ ماتت مذاهب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومذاهب
التابعين وتابعيهم ، وسائر الاسلام ، وبطلت جملة الا مذاهب اربعة أنفس
فقط من بين الأئمة والفقهاء . وهل بذلك قال أحد الأئمة ، أو دعا اليه . ؟
أو دلت لفظه وأخذه من كلامه عليه ؟ . والذي أوجبه الله ورسوله على
الحسابة والتابعين هو الذى أوجبه على من بعدهم . . الى يوم القيامة ،
لا يخطف الواجب ولا يتبدل ، وان اختلفت كيفيته ، أو قدره ، باختلاف
القدرة والعجز ، والزمان والمكان ، والحال . فذلك — أبدا — تابع لما
أوجب الله » (١) .

وفى كتاب : « المسائل العشر » — وهو المعروف بكتاب « بغية المقاصد
وخلاصة المراسد » — يذكر :

(١) كتاب السنوسية دين ودولة للأستاذ محمد فؤاد شكرى ، ص ٣ .

أولاً : أن هدى الأئمة الراشدين في الفتوى ، والمذاهب ، والقضاء ،
هو لفهم المسلمين في القرآن والسنة ،

وثانياً : أن السلوك الخلقي السليم هو الذى يتأيد بالكتاب والسنة ،

وثالثاً : يتكلم مرة أخرى عن الاجتهاد والتقليد والفرق بينهما وبين أنواع
الاجتهاد والمجتهدين ، وأبطل الزام انحصار التقليد في المذاهب الأربعة على
عكس محمد بن عبد الوهاب في التزامه مذهب أحمد بن حنبل ،

ورابعاً : ثم يكرر مرة أخرى رأيه في كلام المحدثين ، والاصوليين ،
والفقهاء في العمل بالحديث وتفرقهم فيه .

وفي كتاب « السلسلة السبعون في الطرائق الأربعين » — وهو على
هامش كتاب « المسائل العشر » — تحدث مؤسس السنوسية عن الطرق
الصوفية ووصف الطريقة المثلى . التى رضى بها ، والتي عرفت بنسبتها
اليه ،

وهى طريقة تقوم على البساطة في التعبير وقت العظة ، وتستند في وصاياها
الى آيات القرآن الكريم . وتذكر العظة ، وتقرنها بالآية القرآنية . وما في
العظة هو معنى الآية مبسطا .

كما تقوم هذه الطريقة على دعوة التعاون ، والاخوة ، والتماسك .
والاجتماعات التى تهينها الطرق الأخرى للذكر والدعاء توجهها « الطريقة »
السنوسية في عمل تعاونى كاطعام الفقراء ، واستقبال الوافدين ، واجرامهم
وتوجيههم نحو المحبة والصفاء .

وقد أبعد السنوسى الكبير من طريقته التى اختارها الحديث عن
كرامات الأولياء ، وخوارق العادات ، وميزات « المتقدمين » و « المريدين » .
واستعاض عن ذلك بالحديث عن « احديّة الله ، ورعايته لخلقه » .

وبذلك كانت طريقته تدريباً عملياً لتصفية النفوس ، ومحبة بعضها
لبعض ، طبقاً لمنهج الاسلام المرسوم ، الذى لم يتغير بتأويل أو فهم ، تحت
رغبة خاصة ..

وميزتها أنها وجهة خصيصة الطرق الصوفية في الاجتماع الأسبوعي ،
الى غاية عملية مثمرة ، لاشعوذة فيها ولا حجل . والحديث فيها هو الحديث
عن الله جل شأنه ، ومن كتابه . لايفكر فيها انسان آخر من شيوخ الطريقة
ومقدميها . وموعد الاجتماع الأسبوعي حدد له الجمعة والاثنين من كل
اسبوع .

٢ - الزوايا السنوسية :

والزاوية السنوسية هي الجانب الرئيسى الثانى في الحركة السنوسية .
هى التطبيق العملى للفكرة الاصلاحية التى نادى بها محمد بن على
السنوسى الكبير .

والزاوية من الجهة المساحية : كانت تضم المؤسسات الآتية :

(١) مسجدا .

(ب) ومدرسة لتحفيظ القرآن الكريم .

(ج) ومعهدا دينيا ، لتدريس العلوم الاسلامية لمن أتم حفظ القرآن ،
يعد للالتحاق بالازهر في المرحلة العالمية .

(د) ومساكن للطلاب الغرياء . ويطلق عليها « خلوة » . وهى مقسمة
حسب موطن الغرياء ، وكل قسم منها يسمى « رباطا » .
(هـ) ومكتبة علمية .

وكان بزاوية جغبوب مكتبة تحتوى على ثمانية ألف مجلد في الفقه
الاسلامى والتاريخ ، وتفسير القرآن ، والأدب ، وعلم الفلك . وبعد
ضاعت هذه المكتبة بعد احتلال الطليان لواحة جغبوب في سنة ١٩٢٥ على
اثر تنازل الحكومة المصرية عن هذه الواحة للحكومة الايطالية . تحت
ضغط النفوذ البريطانى في مصر في عهد حكومة زيور باشا .

(و) وبيوتا « للاخوان » تقام حول هذه المؤسسات لسكنى الاخوان ،
وهم الاعوان والاساتذة .

(ز) ومجلسا للضيوف . وهو مكان يعد لاستقبال الوافدين واتامتهم
غرة من الوقت .

وكل هذه الابنية والمؤسسات يلتف حولها سور خارجي . به عدة أبواب .

وكما كانت تضم الزاوية جملة من المؤسسات على هذا النحو ، كان يلحق بها بعض الأراضي الصالحة للزراعة ، وبعض دور أخرى للمرضى والصناعة المهنية ، مما له اتصال بتيسير الإقامة للطلاب والاتباع .

ولذا كانت لاتقام الزاوية الا في بقعة مختارة اختيارا دقيقا بحيث تسهل فيها الحياة ، وبحيث تؤدي فيها الرسالة لأكبر عدد من الرواد والمقيمين . فكانت لاتقام الا بجوار الآبار ، وعلى الأطلال التي خلفها الرومان في الصحراء الغربية ، وفي المواضع الصالحة للزراعة . وفي المواقع الاستراتيجية ، كأن تكون في تقاطع عدة طرق ، أو ملتقى للقوافل ، أو قريبة من الحدود الليبية ، في اتصالها بمصر ، أو بتونس ، أو الجزائر ، أو السودان ، أو قلب الصحراء الكبرى .

وكانت زاوية جغبوب تعتبر النموذج للزاوية السنوسية ، في اختيار موقعها ، وفي عدد مؤسساتها ، وفي المشاركة العملية التي كانت تتم بين الطلاب والاخوان في الدرس أو في الحقل ، أو في دار المهنة والحرفة . وكان السنوسي الكبير في أثناء اقامته في جغبوب ، يشترك مع الطلاب في يوم الخميس من كل أسبوع ، في النشاط الذي يؤدونه في الحقل . وكان يقصد بذلك أن يوحى الى هؤلاء الطلاب بأن العمل من أجل العيش والحياة لا يقل شأنًا عن تعلم الدين والعلم .

والزاويا السنوسية تحولت عندما بدأ الغزو الإيطالي في ليبيا سنة ١٩١١ م — الى مراكز للمقاومة . وأدت في خدمة الوطن الليبي مهمة جليلة . اذ بفضلها استمرت المقاومة الشعبية من سنة ١٩١١ الى سنة ١٩١٨ م . ولم تنته المقاومة الا بعد أن تألب الاستعمار الغربي في افريقيا في صورة جماعة على اباداة البقية الباقية من أتباع الحركة السنوسية :

فسلمت إنجلترا جغبوب الى إيطاليا باسم الحكومة المصرية ،

ودخلت الجيوش الفرنسية واحة فزان باسم المحافظة على تونس ، وباسم « الباي » هناك في تونس .

وكان آخر عمل وحشى قام به الغزاة المستعمرون من الأوربيين ،
للاجهاز على المقاومة الشعبية السنوسية القاء السيد عمر المختار -
من قواد الحركة السنوسية - من طائرة حطقت به فوق جمع كبير من الليبيين ،
وقتل لوقتبه ، وأراد الحاكم الايطالى « جراتزايانى » بذلك أن يثير الرعب
في قلوب الأحياء من الليبيين ، عندما أراد أن ينتقم بهذه الصورة البربرية
من زعماء حركة المقاومة .

وبعد أن انتهت المقاومة الشعبية هناك في ليبيا ، اتخذ الايطاليون
الرسميون هذه الزوايا مراكز لتثبيت استعمارهم . فجعلوها نقاطا للحراسة
على الحدود . ولتتبع بقية الأتباع والاخوان ، وللاشراف على القوافل
المارة وحركة التجارة العابرة ، بين ليبيا والبلاد المجاورة .

وكان للحركة السنوسية مجلس يسمى مجلس « الاخوان » وكان يتألف
على عهد السنوسى الكبير . من :

- ١ - السيد احمد الرفيى ، من الجزائر .
- ٢ - والسيد على عبد المولى ، من سفاقس بتونس .
- ٣ - والسيد عمران بن بركة الفيتورى ، من ليبيا الغربية .
- ٤ - والسيد محمد مصطفى الحفى ، من تلمسان بالجزائر .
- ٥ - والسيد محمد البكرى ، من واحة بسكرة بالجزائر .

وكانت مهمته مباشرة « الاعداد » في الزوايا المختلفة والوجيه حسب
أصول الفكرة السنوسية .

أما رسالة الزوايا السنوسية فكانت تتجه الى خلق جيل من المسلمين
يتسم بالتسامح في علاقة بعضه ببعض . وبصفاء النفس من الأحقاد
والضغائن ، وبالايمان بالله ، وبالحمية من أجل الله والوطن . كانت تحاول
بناء جماعة قوية متساندة ولايغمر جانبها بالنسبة للعدو الخارجى ، ولايتترك
فرد منها فردا آخر دون أن يعاونه ، ويكون له أخا في الشدة قبل اليسر .

ومن أجل توحيد الاشراف على حركة التوجيه في المجاملات المختلفة كان

الأشخاص الذين يقومون بالتدريس ، هم أنفسهم الذين يقومون بالفصل في المنازعات ، وهم الذين يتولون أعمال البر ، وجباية الزكاة والضرائب الأخرى ، وهم الذين يتولون الوعظ في النادى ، والتبشير بالاسلام بين القوافل المارة . وكان للقبائل المجاورة في السكنى للزاوية فضل غير قليل في معاونة رجال الحركة السنوسية على القيام برسالة الزاوية . سواء في تمكينهم بالمساعدات المالية والعينية السخية ، أو في تأمينهم من الأحداث المفاجئة ضد سكان الزاوية من العرب الرحل والأغراب .

وقد أحالت للزاوية القرآن الكريم الى دستور عملى للمسلمين في حياتهم ، وجعلته مصدر تشريع وتوجيه ، وكتاب تلاوة للأفكار ، ومصدر خشية من الله ، بما فيه من قصص وعبر ، وبما فيه من حديث عن الجزاء ، والثواب والعقاب .

السنوسى والخلافة العثمانية :

ولم تكن هناك دوافع لدى السنوسى الكبير لمعاداة الخلافة العثمانية في واقع الأمر . فلم يكن هو يطمح في الخلافة . ولا يسعى لمحاربة العثمانيين . بل على العكس : كان يرى المحافظة على الاستقرار في مركز الخلافة العثمانية ، في وقت اشتدت فيه عوامل الاضطراب ضد العالم الاسلامى ، وضد الخلافة العثمانية من الأوروبيين . وبالأخص بعد ما احتلت فرنسا الجزائر .

وربما كان لدى الحكام والولاة من الأتراك في ليبيا شىء من الحذر والاحتياط من حركة السنوسى ، أوجده الاحتكاك السابق من رجال الخلافة العثمانية برجال الحركة الوهابية . والحركة السنوسية قريبة الشبه في تفكيرها بحركة محمد بن عبد الوهاب .

ولكن هذا الاحتياط خف اثره ، بعد ماتبين على ممر الزمن ، أن هدف هذه الدعوة :

هو العمل على استقرار الأمن الداخلى ، والتوجيه الروحى السليم
وبذلك لم يجد الحكم في برقة هدوءا داخليا ، مثل ماوجده في العشر سنوات التى استقرت فيها الحركة السنوسية في زواياها هناك .

ومما يدل على حسن العلاقة بين السنوسى الكبير والخلافة العثمانية ، أن السلطان عبد المجيد الأول ، فى سنة ١٨٥٦ م ، منح السنوسية عهدا يعفى جميع املاكها من دفع الضرائب ، وفى نفس الوقت يسمح لرئيسها بجمع الاعشار الدينية ، وهى « الزكاة » من اتباعها . وقد صدر فرمان هذه الارادة السنوية من استنبول وحمله الى برقة السيد عبد الرحيم المعبوب « من اتباع السنوسى » .

وقد تأكد هذا الاعفاء مرة أخرى من جانب العثمانيين فى عهد السلطان عبد العزيز « شقيق السلطان السابق » ، عندما أحضر السيد أبو القاسم العيساوى فرمانا آخر من استنبول الى والى طرابلس ، وفيه ما يؤيد استمرار هذا الامتياز . ويضيف الى ذلك حرمة الزاوية السنوسية فى حدود الاراضى الخاصة بها .

ومهما خامر الأتراك الشك فى الحركة السنوسية ، فانهم كانوا على اعتقاد بأن السنوسيين سيكونون أعوانهم فى حرب يخوضونها ضد الأوروبيين . وقد برهن الغزو الايطالى على صحة هذا الاعتقاد .

ولكن يحلو للغربيين المسيحيين المستعمرين فى دراساتهم لهذه الحركات ان يوجدوا شقاقا بين السنوسيين والخلافة العثمانية . فيتحدثون عن جفوة بين الطرفين . أساسها رغبة السنوسى فى الاستقلال والملك من جانب ، وحبس الخلافة العثمانية من جانب آخر على الامبراطورية الاسلامية ، ولايجد هؤلاء الدارسون مبررا لهذا الشقاق الا القياس على ما كان بين السلطة فى استنبول وأصحاب المذهب الوهابى فى نجد والحجاز من خلاف ، فجر الى حرب أهلية بين الطرفين .

على ان هؤلاء الغربيين المستعمرين ، لمصلحتهم هم أنفسهم ، يعودون فيتحدثون عن الوثام التقليدى الذى كان بين السنوسيين فى ليبيا والخلافة العثمانية فى تركيا . ولكنهم لايتحدثون عن ذلك الا عندما يردحون فى الوقت الحاضر الربط بين ليبيا من جانب وتركيا العثمانية من جانب آخر ، حتى يحولوا دون الربط الاخرى بين الدين ، واللغة ، والجوار بين مصر وليبيا الشقيقة . وبذلك يسهل للاستعمار الغربى ان يفتتح بقواعده الحربية فى ليبيا على رضا السلطة الايبية والشعب الليبي . فاتصال تركيا العثمانية بليبيا ، عن طريق

تدريب الضباط الأتراك للجيش ، وعن طريق الربط الثقافي والاقتصادي بين البلدين ، من شأنه تقريب الاتجاه العلماني في الشرق الأوسط للرأي العام الليبي . اذ هذا الاتصال سيثير الربط التقليدي بين امام الحركة السنوسية والخلافة العثمانية فيما مضى ، ويتخذ وسيلة للتقريب بين سياسة البلدين في الوقت الحاضر . لأن تركيا الحديثة ، التي تتفكر لكل حركة اسلامية وعربية ، هي عنوان للوجود العلماني في الشرق الأدنى الاسلامي .

طابع الحركة السنوسية :

✳ لم تكن السنوسية حركة قومية محصورة في قوم معينين . بل كانت حركة دينية عامة : في بركة ، وفي طرابلس ، وفي تونس ، وفي مراكش ، وفي مصر ، وفي الحجاز ، وفي السودان ، وفي غرب ووسط افريقيا .

✳ ولم تكن نشر فكرة ، بقدر ما عنيت بالفكرة من حيث : تطبيقها في الحياة العملية .

✳ ولم تكن دعوة للانقطاع الى العبادة . إنما كانت دعوة الى العبادة والسعي في الحياة معا .

✳ ولم تكن دعوة للاستسلام وللتواكل . بل كانت دعوة الى التوكل على الله ، واعداد الانسان بتعليمه الرماية ، واستخدام السلاح ، للدفاع عن النفس والوطن الاسلامي .

✳ واستفادت بطلب الرجوع الى الكتاب والسنة في الاستشهاد بآياته في العظات والتوجيه الروحي .

وهدف الى تصفية النفوس ،
والى ربط الأفراد برباط روحى أخوى ،
والى توجيههم نحو أمنهم فى الداخل والخارج ،
وقضت بينهم فى الخصومات .
وأخذت من غنيهم لفقيرهم .

• وأعطت من عالمهم لجاهلهم •

وضربت بشيوخها المثل في الصفاء والزهد في الدنيا ، والتضحية في سبيل الهدف العام •

• وطالبت بالرجوع الى الكتاب والسنة •

وطالبت بممارسة الانسان عمله الفكري في الكتاب والسنة و «الاجتهاد»
• فيهما •

• وآمنت بأسلوب الاقناع ، وتجنب أسلوب العنف والشدة •

وعملت على صيانة سلطان الخلافة العثمانية وصدت عمل الحلفاء الغربيين •

✽ فهل هي حركة روحية تسعى لتطهير النفوس ؟

✽ وهل هي حركة فكرية تسعى لتوضيح المبادئ وتستند الى المنطق
الانساني في ذلك ؟

✽ وهل هي حركة اجتماعية ، رأت في الزاوية خلق الوعي الاجتماعي
وتأكيده في جماعتها ؟

✽ وهل هي حركة ثقافية تعليمية • تسعى الى تنوير اتباعها عن طريق
المعرفة ؟

✽ وهل هي حركة سياسية تهدف الى قيام بما تقوم به دولة نحو
رعاياها في تأمينهم على حياتهم في الداخل بالفصل في الخصومات بينهم
وتوجيههم نحو العمل من أجل العيش ، وفي الخارج باعدادهم للدفاع عن
أنفسهم كجماعة وأفراد ؟

✽ وهل هي صورة من حركة محمد بن عبد الوهاب ، اقتنع بها مؤسسها
أثناء إقامته الطويلة بمكة لدراسة تعاليم الوهابية وأصولها ؟

كل هذا يصح أن يقال •

وما يقال عندئذ له سند في تاريخ هذه الحركة •

ولكنها قبل كل شيء حركة اسلامية : تركزت في برقة ، وظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وكان لها أثر ايجابي في مقاومة الاستعمار الغربي ، وفي تأسيس الدولة الليبية الحديثة •

وإذا كنا نرى من زاوية التاريخ قيمة هذه الحركة في بناء جماعة اسلامية قوية تتحد في داخلها ومع بقية الجماعات الأخرى في الوطن الاسلامي • وتتكتل ضد الاستعمار الصليبي ، فإننا نرغب في أمل أن يعود هذا التاريخ الماضي للسوسية ، ويتطور في هذه الدولة الفتية الحديثة ، ليبيا المستقلة . وتصبح صلبة غير طيعة في مواجهة الاستعمار الشرقي ، ومتحررة من كل اثر للصليبية الأوروبية ، وللحاد الماركسي •

ان أخوف شيء الآن على ليبيا المعاصرة ، التي أسستها الحركة السوسية الاسلامية ، أن تنحرف في تيار الماركسية اللينينية باسم « الثورة » أو باسم « الاشتراكية » وتنقلب رأسا على عقب من ايمان بالله الى كفر به ، ومن روحية معتدلة مستقيمة الى مادية طاغية ، وهي لم تمارس « الاستقلال » بعد ، ولم يتهيأ لأبنائها أن يقفوا على أقدامهم ثابتين في نظرتهم الى تيارات الاستعمار الجديد • وهي تيارات العقلية اليهودية العالمية باسم « الثورية » مرة ، وباسم « الليبرالية » مرة أخرى •

انه دعاء وأمل ، ولكن في خوف ووجل •

محتويات الكتاب

الصفحة

الموضوع

٣	مقدمة :
٦	تمهيد : الفكر الاسلامي

الفصل الاول

(١٦ - ٢٥)

١٦	تقديم الفكر الاسلامي في مرحلته الاولى
١٧	الفكر الاسلامي في جانب التفلسف

الفصل الثاني

(٢٦ - ٣٢)

٢٦	اعادة بناء المجتمع الاسلامي
----	-----------------------------

الفصل الثالث

(٣٣ - ٦٩)

٣٣	ابن تيمية
٣٥	أسس النقد عند ابن تيمية
٣٨	ابن تيمية والشيعة
٤٢	مع غلاة الشيعة
٤٥	تعاليم الاسماعيلية
٤٧	١ - في جانب الله

٤٨	• • • • •	٢ - في جانب الوجود والعالم
٤٩	• • • • •	٣ - في جانب الانسان
٥٤	• • • • •	ابن تيمية وملاحدة الصوفية
٦١	• • • • •	ابن تيمية والفلاسفة
٦٣	• • • • •	ابن تيمية والمتكلمون
٦٤	• • • • •	ابن تيمية والفقهاء
٦٨	• • • • •	ابن تيمية والمفسرون وأهل الحديث

الفصل الرابع

(٧٠ - ٨٤)

٧٠	• • • • •	محمد بن عبد الوهاب
٧٢	• • • • •	١ - الجانب السياسى
٧٤	• • • • •	٢ - الحركة الدينية الاصلاحية
٧٥	• • • • •	أسس الدعوة الوهابية
٧٩	• • • • •	التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب

الفصل الخامس

(٨٥ - ١٠٢)

٨٥	• • • • •	الحركة السنوسية
٨٩	• • • • •	عوامل الحركة السنوسية
٩٢	• • • • •	١ - تعاليم السنوسية
٩٥	• • • • •	٢ - الزوايا السنوسية
٩٨	• • • • •	السنوسى والخلافة العثمانية
١٠٠	• • • • •	طابع الحركة السنوسية
١٠٣	• • • • •	محتويات الكتاب

رقم الايداع ٢٨٥٣ / ١٩٨١

الترقيم الدولى x - ١٣ - ٧٣٣٥ - ١٧٧

هذا الكتاب

« الفكر الإسلامى فى تطوره » :

✽ هذا الكتاب يوضح فى خطوط عامة : مراحل التفكير لدى المسلمين ، منذ أن اتصلوا بغيرهم ، واطلعوا على ما لهم من عقائد . واتجاهات فكرية . . ومذهبية ، متعددة . كما يعرض لموقف المسلمين — وهو موقف يختلف من طائفة الى أخرى — فى مواجهة هذه العقائد والاتجاهات . .

✽ ويستهدف بالذات : بيان أن تفرق المسلمين فى مواجهة المذاهب والمدارس الفكرية والثقافية التى كانت لغير المسلمين عند الاتصال بهم ، لا تعود الى كتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة عليه السلام . بل تعود الى عوامل سياسية ، وعنصرية متوطنة فى تجمعات المسلمين . . وإلى عوامل خارجية دفعت بعضهم الى الرفض والبعض الآخر للقبول ، لما انكشف لهم من عناصر الثقافة ، والفكر الأجنبى . وهذه العوامل دائرة مع الزمن والايام التى تمر بهم .

✽ ويكشف عن الأبعاد التى يحدد بها ابن تيمية دعوته الى المسلمين : الى وقفة من الطائفية ، والمذهبية التى تفشت فى الأمة الإسلامية ، ومزقتها الى مجموعات يخاصم بعضها بعضا . وهى وقفة المؤمن بكتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة ، عليه السلام . . والناقد المترث لما عدا هذين المصدرين ، رغبة فى اضعاف الشقاق على الأتلى ، وتمهيدا للوصول الى وحدة الكلمة بينهم . وهى كلمة القرآن ، والسنة الموضحة لما أجمل فيه .

✽ ويربط بين العمل الفكرى للمسلمين فى الحاضر ، بما كان لهم فى الماضى . وهو عمل غايته الدفاع عن الإسلام فى وجه التحديات والانحرفات ، التى يعلنها الحاقدون ضده ، من وقت لآخر .

✽ والكتاب ينتهى الى التوجه الصريح : بأن « العصمة » هى فى جانب الله وحده وحيا فى كتابه . . وتبليغا فى السنة الصحيحة لرسوله صلى الله عليه وسلم . كما ينتهى الى ان الفكر الإسلامى فى مؤلفات المسلمين ليس فى مستوى واحد : فى النضوج . . ووضوح الموضوع . . والقرن دين الله . . والريادة فى الراى . وانها هو صاحب مستويات عديدة ، مختلفة . وسيظل الاعجاز . . وستظل القدوة لجميع المؤمنين ، لكتاب وحده : فى رسالته . . وفى تعبيره وفى مبادئه .

مكتبة الواسع

